DES

ÉLÉMENTS CONSTITUTIFS

DE

LA SCIENCE DOGMATIQUE,

PAR

FRÉDÉRIC LICHTENBERGER.

6 Avril 1860

UNIVERSITÉ DE FRANCE.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

DES

ÉLÉMENTS CONSTITUTIFS

DE

LA SCIENCE DOGMATIQUE.

THÈSE

PRÉSENTÉE

à la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg,

ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT A L'ACADÉMIE

le lundi 6 août 1860, à 5 heures du soir,

POUR OBTENIR LE GRADE DE DOCTEUR EN THÉOLOGIE,

PAR

FRÉDÉRIC LICHTENBERGER.

STRASBOURG,

TYPOGRAPHIE DE G. SILBERMANN, PLACE SAINT-THOMAS, 3.

1860.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

M. BRUCH ✻, Doyen de la Faculté.

MM. BRUCH ✻.
RICHARD.
FRITZ.
JUNG ✻.
REUSS.
SCHMIDT.
} Professeurs de la Faculté.

M. BRUCH, Président de la soutenance.

MM. BRUCH,
JUNG,
REUSS,
} Examinateurs.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières au candidat.

PRÉFACE.

Un des traits caractéristiques de notre époque, c'est sa profonde indifférence pour le dogme. Là même où la vie religieuse s'est réveillée, où l'on admire la beauté du christianisme et son incontestable puissance morale, on reste vis-à-vis de la doctrine chrétienne dans une réserve respectueuse qui tient presque du dédain. Il y a, en effet, pour l'Évangile une chose pire que l'attaque et la critique, c'est la froideur polie avec laquelle on l'accueille. Les périodes les plus funestes pour le dogme ne sont pas celles où de hardis démolisseurs mettent toute leur gloire et tout leur zèle à le battre en brèche, mais ce sont celles où les esprits les plus actifs et les plus distingués semblent avoir pris à tâche de cesser de s'en occuper.

Que résultera-t-il de cet abandon dans lequel aujourd'hui on laisse le dogme? Croit-on, en conscience, que le christianisme conservera sa divine originalité et sa puis-

sance sur les âmes, quand on l'aura réduit à quelques principes de morale d'un usage plus ou moins facile et d'une application plus ou moins couronnée de succès? S'imagine-t-on qu'il suffise de lui demander quelques vagues émotions religieuses, sauf à lui décerner en retour quelques stériles respects? Non, en vérité. La morale chrétienne, vigoureuse et puissante, aussi longtemps qu'elle s'appuie sur la doctrine, se dépouille de sa sève et s'affadit aussitôt qu'elle s'en détache. C'est la condamner au suicide que de l'en isoler d'une manière irrévocable. L'esprit du siècle saura faire bon marché de quelques principes de morale arrachés du sol sur lequel ils sont nés; il aura promptement abaissé ce reste incolore de christianisme à son niveau. Et que l'on ne dise pas: il nous reste les faits sur lesquels repose l'Évangile. Les faits! mais ne voit-on pas, avec quelle facilité la critique historique sait en avoir raison et les faire disparaître, alors qu'ils ne sont pas accompagnés et protégés par des doctrines. Les dogmes chrétiens sont comme les interprètes, les commentaires obligés des faits évangéliques : les en séparer est impossible.

C'est aux grandes doctrines chrétiennes qu'il appartient de défendre et de garder cette haute retraite où le disciple du Christ se réfugie pour panser ses blessures, pour se retremper et puiser des forces nouvelles en vue du périlleux combat de la vie. Les abandonner, en faire litière en quelque sorte, ce serait, en vérité, livrer les armes à l'ennemi. Pour dominer la plaine, il faut être en possession de la région des sources : eh bien! la doc-

trine chrétienne est la région des sources de la vie en Dieu. Elle est le véritable pain des âmes; seule elle donne à l'esprit « ce long espoir et ces vastes pensées » dont le monde ne possède que l'ombre.

A Dieu ne plaise cependant que nous accusions l'esprit de notre siècle seul de cette indifférence pour le dogme. Quelque préoccupé, quelque absorbé qu'il soit par la poursuite des intérêts matériels, peut-être eût-il consenti à accorder quelque attention à la doctrine chrétienne, si on lui en eût facilité l'abord et l'intelligence. Mais il faut bien le dire : la physionomie actuelle que présente la science dogmatique n'est pas très-engageante. Il n'y a là rien qui puisse encourager la noble curiosité de celui qui s'intéresse aux choses de Dieu. Nous ne parlons pas de la théologie française; à peine se réveille-t-elle d'un sommeil deux fois séculaire. Mais que l'on se donne la peine de parcourir les livres de dogme qu'enfante chaque année la laborieuse Allemagne; le plus souvent, on s'arrêtera rebuté, après quelques pages de cette lecture. Quelle masse incohérente d'idées, d'expressions disparates, quels termes barbares d'une richesse qui n'accuse que trop souvent une grande pauvreté; quelles distinctions subtiles, quelles arguties dignes de la scolastique, quelles difficultés forgées à plaisir, quelles solutions plus obscures que les problèmes eux-mêmes, quel mélange de choses vieilles et de choses nouvelles, quels efforts pour définir l'indéfinissable, pour comprendre l'incompréhensible, pour embrasser l'insaisissable!

Il est évident pour chacun aujourd'hui qu'il faut renouveler la science dogmatique. On ne pourra toutefois le faire avec succès qu'à deux conditions : celle de comprendre l'esprit de notre époque, ses aspirations, sa tâche, afin de pouvoir tenir compte des besoins profonds qui la travaillent; et puis d'être enflammé d'un noble amour, d'une sainte passion pour ces grandes doctrines chrétiennes qu'il s'agit de faire briller d'un éclat nouveau, de faire comprendre et aimer à notre génération, si profondément atteinte de ce terrible fléau de l'indifférence religieuse.

Le but de notre travail est plus modeste. Nous voudrions présenter quelques considérations et poser quelques pierres d'attente qui pussent indiquer sur quelles bases nous désirerions voir s'opérer ce renouvellement de la science dogmatique.

DES

ÉLÉMENTS CONSTITUTIFS

DE

LA SCIENCE DOGMATIQUE.

INTRODUCTION.

Notre travail embrasse la matière contenue dans ce qu'on appelle communément l'introduction ou les prolégomènes à la dogmatique. Il s'en distingue, toutefois, en ce que le cadre dans lequel il se meut est beaucoup plus restreint. Nous avons omis à dessein les chapitres consacrés à l'analyse détaillée et approfondie des notions de religion et de révélation. Non qu'il soit indifférent pour la dogmatique d'admettre telle notion de la religion ou de la révélation de préférence à telle autre, mais les développements qu'exigerait une pareille étude nous paraissent trouver leur place naturelle dans un ouvrage d'apologétique ou de philosophie religieuse, plutôt que dans une introduction à la dogmatique. Nous avons négligé de même, comme étant de moindre importance, le chapitre qui traite de la division de la dogmatique. Quant à l'histoire de notre science, au lieu de la raconter depuis ses commencements jusqu'à nos jours, telle qu'on peut la lire dans chaque manuel, nous avons préféré reproduire le ta-

bleau animé du mouvement dogmatique des trente dernières années et caractériser brièvement la physionomie de cette science au temps où nous vivons.

Il nous reste à expliquer ce que nous entendons par éléments constitutifs de la science dogmatique. Toute personne, quelque peu familiarisée avec la matière, sait que la dogmatique est une science très-complexe. On ne pourrait, sans faire des réserves, la ranger au nombre des sciences spéculatives : car elle se distingue nettement de la philosophie en ce qu'elle se meut sur un terrain positif; il y a des données aprioristiques, des faits d'histoire avec lesquels il lui faut compter. Elle n'est pas non plus une science purement historique, car la réflexion, le raisonnement dialectique sont appelés à y jouer un certain rôle. La Bible, l'histoire des dogmes, la pensée individuelle réclament également leurs droits. Il faut donc déterminer avec précision la part qui revient à chacun de ces éléments, fixer leur rang de coordination ou de subordination, indiquer l'usage que la dogmatique doit faire de ces sources diverses qui sont mises à sa disposition. Un coup d'œil jeté sur l'état actuel de notre science suffira d'ailleurs pour faire comprendre l'importance attachée à ce que les auteurs allemands appellent, d'un nom un peu obscur, le principe de la dogmatique.

Notre travail se divisera en deux parties : la première contiendra un aperçu des principaux ouvrages récents de dogmatique et une analyse sommaire de la méthode suivie par leurs auteurs; dans la seconde nous résumerons nos propres vues sur les éléments constitutifs de cette science. On ne nous saura pas mauvais gré de la disproportion qui règne entre ces

deux parties. Dans la première, qui est plutôt historique, nous avons cherché à être aussi complet et impartial que possible, en donnant une idée exacte de la physionomie que présente actuellement la science dogmatique; nous avons voulu, dans la seconde, être surtout précis et succinct, en condensant dans le moins de pages possible les résultats auxquels nous a conduit l'étude de notre sujet.

PREMIÈRE PARTIE.

Aperçu historique.

Lorsque l'on compare, même superficiellement, un ouvrage de dogmatique écrit de nos jours avec une dogmatique du seizième ou du dix-septième siècle, on est frappé de l'extrême dissemblance qui existe entre eux, moins peut-être relativement aux diverses parties de leur contenu qu'à leur méthode et à leur physionomie générale. L'imperfection des sciences philosophiques et critiques au temps passé peut suffire à la rigueur pour expliquer ce phénomène.

Ce n'est pas toutefois que la dogmatique, antérieure à notre époque, s'abstînt de spéculations philosophiques: les ouvrages dogmatiques des Pères de l'Église, ceux des auteurs scolastiques et ceux de nos anciens théologiens protestants se distinguent plutôt par l'abus que par l'absence du raisonnement. Rien de plus

subtil et de plus raffiné parfois que les argumentations et les distinctions de l'ancienne théologie. Il y avait dans ce procédé une inconséquence choquante qui échappait à la plupart des esprits. Tandis qu'en théorie on proclamait l'impuissance radicale et l'incompétence absolue de la raison en matière religieuse, en pratique on n'hésitait pas à s'en servir avec plus ou moins de succès, mais toujours avec une entière confiance dans la légitimité de ses opérations.

De là ce long et funeste règne de la logique d'Aristote dont les principes étaient appliqués, sans le moindre scrupule, au dogme; de là, plus tard, ces emprunts faits aux diverses écoles de philosophie, nées à la suite du mouvement de la Réforme. Aussi lorsqu'à la fin du dernier siècle la philosophie fut amenée à examiner et à étudier les principes mêmes de la connaissance humaine, les éléments dont se compose le raisonnement, les formes et les catégories de la pensée, il en résulta une véritable révolution dans le domaine du dogme. Peu à peu, sous l'influence de la spéculation de Kant et de ses successeurs, on s'habitua à ne considérer la formule dogmatique que comme un produit perfectible de la pensée humaine. On distingua avec soin entre les faits évangéliques et entre l'impression que ces faits ont produite sur ceux qui en avaient été témoins et la manière dont ils ont dû chercher à s'en rendre compte. Aussi les dogmes se virent-ils dépouillés de leur caractère d'autorité absolue, d'irréfragable vérité. On admit la possibilité d'un développement, d'un progrès dans l'intelligence des vérités et des faits qui servent de base au christianisme; on se résigna à avouer l'existence d'une histoire des dogmes; on entrevit enfin la néces-

sité d'une transformation, d'un renouvellement périodique de la science dogmatique. On est même allé trop loin dans cette réaction, et si dans les âges précédents la philosophie a été regardée comme la servante de la théologie, c'est l'inverse qui a eu lieu de nos jours et l'on a vu les ouvrages dogmatiques n'être que le reflet et l'écho des systèmes philosophiques entre lesquels se partageait le suffrage des écoles.

Les progrès accomplis dans les sciences critiques appliquées à l'exégèse biblique et à l'intelligence de l'histoire ecclésiastique n'ont pas moins contribué à modifier le caractère de la science dogmatique. L'autorité des saintes Écritures étant ébranlée ou du moins contestée, à la suite de débats dont le retentissement dure encore et dont la gravité n'échappe à personne, la position de la dogmatique devint entièrement nouvelle.

Profitant de la latitude qui lui était laissée, elle a pu impunément s'affranchir des données traditionnelles qui la gênaient et se dispenser de se conformer aux textes scriptuaires. Et si, jalouse de conserver des priviléges séculaires, elle a refusé de se laisser enlever le dépôt des vérités révélées, elle a dû motiver du moins cet attachement et l'usage qu'elle faisait de tel ou tel passage des saints livres; elle s'est vue dans la nécessité d'être plus sévère et plus vigilante dans son interprétation, de ne plus appuyer ses preuves sur des affirmations isolées, douteuses et séparées de leur contexte. De même cette science a dû tenir compte des enseignements de l'histoire des dogmes, distinguer entre la formule dogmatique primitive, plus simple et plus élastique, et la formule postérieure, plus précise et plus

savante, étudier avec soin les nuances variées et les éléments divers que révèle une analyse judicieuse du dogme, alors que celle-ci s'applique à en montrer la genèse et à en poursuivre les développements successifs. Ces devoirs imposés à la dogmatique par la science critique, dont les temps passés soupçonnaient à peine l'existence, ont rendu sa tâche très-difficile aujourd'hui et ont puissamment aidé à en changer la physionomie.

Il serait curieux d'observer de plus près l'impression produite, depuis le milieu du dernier siècle, par cette invasion de la philosophie et de la critique, dans le domaine de la dogmatique. Ce fut d'abord un véritable désarroi et la confusion sur toute la ligne était complète. On abandonna, presque sans combattre, les positions acquises depuis des siècles. Tout l'appareil dogmatique fut livré et sacrifié aux heureux vainqueurs. Si dans les ouvrages dogmatiques, publiés dans ces circonstances, on conserva encore les formules traditionnelles, c'était à titre de simple curiosité. On créait un musée historique des erreurs et des préjugés théologiques du passé; on croyait la rupture entre le christianisme des apôtres et la jeune philosophie sur le point d'être consommée. Ouvrez les manuels des Wegscheider et des Bretschneider, vous y verrez le contenu de l'ancienne dogmatique transformé en propositions spéculatives d'une part, en gloses critiques et en annotations historiques de l'autre. La décomposition du christianisme, en ces divers éléments, semblait la chose la plus naturelle du monde : on rendait à chaque domaine scientifique ce qui lui revenait de droit, à la philosophie ce que la raison réussissait à s'assimiler, à l'histoire

ce qu'on mettait sur le compte des croyances d'un autre âge.

Ce fut Schleiermacher qui, le premier, s'efforça d'arrêter ce courant qui emportait la théologie chrétienne à la dérive. Il voulut renouer le présent avec le passé et réconcilier la philosophie et le dogme. Également doué du génie spéculatif et du sens historique et critique, il dévoila les misères et les lacunes du rationalisme, et tout en acceptant la révolution qui s'était faite et les conditions nouvelles qu'elle avait imposées à la dogmatique, il se mit résolûment à l'œuvre et mérita la gloire de devenir le créateur de la théologie moderne. C'est donc avec lui que nous devons commencer notre aperçu historique des ouvrages de dogme dont il nous importe de connaître la physionomie. Nous diviserons cet aperçu en trois chapitres, correspondant, aussi bien que possible, aux diverses phases que notre science a parcourues.

La première phase nous offre les commencements, les premiers essais de reconstruction dogmatique, les tâtonnements les plus féconds, les élans les plus vigoureux : nous pourrions l'appeler la période de formation de la science dogmatique moderne. Dans la seconde phase, les génies créateurs ont fait place à des disciples qui marchent sur leurs traces, s'appliquant à développer, redresser et combiner entre elles les vues des maîtres; ils se montrent surtout empressés à rattacher la science dogmatique aux enseignements du passé et à l'accommoder aux besoins religieux des fidèles : c'est une période de halte et de transition. La troisième phase se signale par une grande activité et par une richesse plus apparente que réelle dans le domaine du

dogme. Les ouvrages qu'elle a produits ont tous un certain air de famille, parce qu'ils cherchent avec plus ou moins d'habileté et de succès, à assurer leurs droits à chacun des éléments dont se compose la science dogmatique. La plupart d'entre eux ont une tendance marquée vers un biblicisme rigoureux et visent même à une conformité entière avec les confessions de foi du seizième siècle et avec les symboles de l'Église. C'est la période de la conciliation et de la restauration dont Hagenbach a retracé la fidèle image, pour la fraction libérale du moins des théologiens allemands[1].

En opposition avec cette théologie imprudemment ou sagement conservatrice, une nouvelle tendance, faiblement accusée, il est vrai, semble vouloir se frayer une voie. Ceux qui la représentent, ne déguisent pas leur intention de mettre largement à profit les résultats du mouvement des idées auquel nous assistons depuis le commencement de ce siècle; mais ils tendent surtout à simplifier l'appareil dogmatique, à lui donner une forme plus dégagée, plus transparente, plus moderne, à le débarrasser des langes de la tradition historique pour en rendre l'accès plus facile aux esprits cultivés de ce temps. Quelle sera la valeur définitive de cette tendance, quelle sera son attitude vis-à-vis du christianisme biblique et des besoins religieux des communautés? C'est ce que nous ne saurions déjà préciser aujourd'hui.

Il est entendu que nous ne comprenons dans cet aperçu que ceux des ouvrages de dogme qui présentent des traits saillants et un caractère original. Nous avons

[1] Ueber die sogenannte Vermittlungstheologie. Zürich 1858.

dû négliger tous ceux qui ne poursuivent qu'un but purement historique, et qui sont des manuels ou des compilations de sources, plutôt que des traités de théologie spéculative : tels sont, entre autres, l'ouvrage de Schmidt pour la dogmatique luthérienne[1] et celui de Schweizer pour la dogmatique réformée[2].

Nous avons dû aussi laisser en dehors de notre cadre, des ouvrages écrits dans un intérêt exclusivement polémique, tels que la dogmatique de Strauss[3]. Non que cette dernière n'ait rendu un service signalé à la théologie dogmatique en dressant son bilan, en lui montrant la valeur réelle de ses affirmations et en la forçant, par sa critique, à une révision et à des réformes; mais en déclarant la banqueroute complète et irrémédiable, elle a plutôt entravé que favorisé, autant qu'il dépendait d'elle, la reconstruction de la science dogmatique. Il y a dans l'idée fondamentale du livre de Strauss un élément de vérité mêlé à une grande erreur. Selon lui l'histoire du dogme en serait en même temps la critique, ou si l'on veut, la décomposition. La nécessité qui force la dogmatique à mettre en lumière et à analyser, dans la suite des temps, tous les éléments dont elle se compose, favorise la transformation du dogme en propositions philosophiques. L'histoire du dogme forme ainsi la transition insensible du règne de la dogmatique à celui de la philosophie. Ce qu'il y a de

[1] Dogmatik der evang.-luth. Kirche, dargestellt u. aus den Quellen belegt. 3te Aufl. Fkft a/M. 1853.

[2] Glaubenslehre der evang.-reform. Kirche, dargestellt u. aus den Quellen belegt. Zür. 1844. 2 Bde.

[3] Die christl. Glaubenslehre in ihrer gesch Entwicklung u. im Kampfe mit der modernen Wissenschaft. Tüb. 1840. 2 Bde.

vrai dans l'assertion de Strauss, c'est que ces deux sciences, comme nous le montrerons plus tard, ont, en effet, une tendance à se rapprocher incessamment; elles sont destinées à se rendre des services mutuels et à concourir, chacune dans sa sphère, au même but. Mais ce n'est pas la dogmatique qui fait seule toutes les avances et tous les frais de la réconciliation, en se dépouillant peu à peu de son contenu et de son caractère distinctif; la philosophie fait, elle aussi, des concessions à mesure qu'elle subit davantage l'influence du christianisme; elle s'assimile ainsi peu à peu le contenu de la dogmatique, en se pénétrant des éléments de vérité dont elle est le dépositaire. C'est bien l'inverse de ce que veut Strauss qui a lieu en réalité : la dogmatique ne livre pas à la philosophie son contenu pour le perdre et pour adopter le sien, mais pour l'en enrichir et le retrouver par ce moyen, sous une forme plus transparente et plus parfaite.

CHAPITRE PREMIER.

LES OUVRAGES DOGMATIQUES DE SCHLEIERMACHER, DE DE WETTE ET DE MARHEINECKE.

Il ne peut être question ici de caractériser l'influence que *Schleiermacher* a exercée sur la théologie contemporaine en général : il entre dans le but spécial que nous nous proposons d'exposer la manière dont il a compris le rôle de la dogmatique, les modifications et, s'il y a lieu, les progrès qu'il a fait faire à cette science.

Lorsqu'on aborde l'examen de la question, telle que

nous venons de la poser, on est frappé tout d'abord d'un fait dont il importe de se rendre compte. Dans son *Encyclopédie théologique*[1] qui comprend trois parties : la théologie philosophique, la théologie historique et la théologie pratique, Schleiermacher a rangé la dogmatique parmi les sciences historiques. La dogmatique, dit-il, est l'exposition scientifique de la doctrine officiellement reconnue dans une communauté chrétienne, à une époque donnée[2]. Cette définition qui a une apparence séduisante de simplicité, n'est pourtant rien moins que simple : car la difficulté est précisément de savoir quelle est la doctrine officiellement reconnue à une époque donnée, et quelles sont les sources, les documents, auxquels il faut en puiser la connaissance. En faisant entendre que cette doctrine doit être, non point celle qui a servi de base et de norme à la communauté à l'époque où elle s'est constituée, mais celle qu'elle professe au temps actuel, Schleiermacher soustrait déjà la dogmatique au domaine purement historique : d'une science du passé, il en fait une science du présent, comme l'est, du reste, aussi la statistique ecclésiastique avec laquelle il la compare. Mais ce n'est pas tout. Schleiermacher demande encore qu'un ouvrage dogmatique ne soit pas seulement l'écho de croyances professées par une Église établie, il veut qu'il soit le produit de convictions personnelles; de plus, il n'est pas nécessaire, suivant notre auteur, que toutes les expositions dogmatiques, issues d'une communauté à une même époque, s'accordent entre

[1] Kurze Darstellung des theologischen Studiums. Berl. 1811. 2te Aufl. 1830.

[2] § 97.

elles ; il indique enfin, comme l'un des devoirs les plus importants de la dogmatique, celui de développer et de rectifier, s'il y a lieu, la doctrine qui nous est léguée par les temps antérieurs[1]. Il en résulte que la dogmatique, loin d'être exclusivement au service des croyances du passé ou du présent, par ce nouveau côté embrasse en quelque sorte l'avenir même : elle enseigne ce qui doit être cru, au même titre que ce qui l'est déjà. Elle sort ainsi du cadre des sciences historiques, trop étroit pour elle, et la classification proposée par l'*Encyclopédie* de Schleiermacher, peu heureuse, vu que la dogmatique n'y trouve pas de place convenable, a dû être abandonnée par ses disciples.

Il est nécessaire cependant d'ajouter une remarque. Si malgré les contradictions que nous venons de signaler et qui n'ont pas dû échapper au regard clairvoyant de Schleiermacher, il a cru devoir ranger la dogmatique de préférence parmi les sciences historiques, il sera utile de rechercher les motifs qui ont pu l'y déterminer. Craignait-il peut-être de ne pouvoir faire de la dogmatique une science spéculative, et faut-il voir, comme on l'a dit, dans le rang inférieur qu'il lui assigne l'expression de son dédain pour elle? Ou bien jugeait-il ne pas pouvoir autrement sauvegarder les droits de la tradition ecclésiastique qu'en entourant la science dogmatique des barrières protectrices de l'histoire? Nous croyons que ni l'une ni l'autre de ces explications ne sont exactes. La pensée de Schleiermacher était dominée par le désir de séparer nettement le domaine de la théologie de celui de la philosophie, dans l'intérêt de l'une et de l'autre

[1] § 196-204.

de ces deux sciences. Il assignait à chacune d'elles le rôle qui lui est propre, ne concevant pas que la théologie pût jamais oublier le lien qui la rattache à l'Église et être réduite à emprunter à la philosophie sa méthode et ses principes d'argumentation.

Si telle est l'intention de Schleiermacher, quel sera, est-on en droit de se demander, le rôle de la théologie philosophique que Schleiermacher a placée au seuil de son encyclopédie? Comment justifier sa présence et échapper au reproche d'avoir introduit, sous un autre nom et couverte d'un autre pavillon, la philosophie dans le domaine des sciences théologiques? La théologie philosophique, nous apprend Schleiermacher, a autant de rapport avec la philosophie que la dogmatique en a peu; elle prend son point de départ au-dessus du christianisme, dans l'idée générale de la religion et de l'association religieuse[1]. Son but est essentiellement apologétique et son caractère, celui de la critique. Elle est chargée de mettre en évidence l'essence du christianisme et les principes sur lesquels repose notre Église protestante; elle présuppose, il est vrai, la connaissance de la tradition historique du christianisme, mais elle détermine la manière dont il convient de l'envisager; elle indique les développements dont elle est susceptible, les preuves sur lesquelles elle s'appuie, les sources authentiques où il faut la puiser. Étant avant tout une science de principes, le théologien ne la cherchera que dans ses propres convictions, et sans avoir égard aux croyances professées autour de lui[2].

On le voit, c'est une science toute nouvelle que Schleier-

[1] § 33. — [2] § 67.

macher réclame, armée à la légère et capable de satisfaire aux besoins urgents de notre époque. Il faut se garder de reléguer la théologie philosophique dans l'introduction ou dans les prolégomènes de la dogmatique; il ne faut pas attendre que des circonstances spéciales nécessitent des apologies spéciales. En vue des progrès que font parmi nous les sciences philosophiques et l'incrédulité systématique, il est nécessaire de donner des développements nouveaux et une attention concentrée à la philosophie du christianisme : c'est à elle qu'incombe la glorieuse mission de réconcilier la science avec la foi, la pensée moderne avec la théologie.

S'il est permis d'éprouver un regret, c'est celui que Schleiermacher n'ait pas lui-même écrit, de sa main de maître, cette philosophie du christianisme dont il nous a dépeint le rôle dans la première partie de son *Encyclopédie*. Il a produit des travaux remarquables dans toutes les branches de la théologie et de la philosophie : exégèse, dogme, morale, théologie pratique et historique, dialectique, pédagogique, mais il semble que le couronnement de son œuvre manque. Notre regret cependant est adouci, grâce à la *Dogmatique*[1] de notre auteur à l'examen de laquelle nous avons hâte de passer. Elle nous fera voir de quelle manière Schleiermacher aurait traité la philosophie du christianisme, et combien l'idée fondamentale de son ouvrage et l'esprit qui l'anime tout entier, bien loin de justifier les craintes que la place que Schleiermacher avait assignée à la dogmatique dans son *Encyclopédie* pouvaient faire naître, sont en contradiction avec sa propre théorie.

[1] Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangel. Kirche im Zusammenhange dargestellt. 3te Aufl. Berl. 1835. 2 Bde.

Le rôle et la mission de la dogmatique, suivant Schleiermacher, ne peut être bien compris que lorsqu'au préalable on s'est entendu sur la nature de l'Église chrétienne[1] : telle Église, telle dogmatique. On peut dire que toute l'originalité, toute la nouveauté de l'œuvre de Schleiermacher est contenue dans cette proposition et dans les quelques développements qui vont suivre. L'Église chrétienne n'est pas une institution préétablie, qui existe antérieurement aux communautés particulières, en possession de règles et de statuts immuables, de symboles qui renfermeraient la doctrine chrétienne formulée une fois pour toutes, pour tous les temps. Elle a sans doute, comme nous le verrons, son fondement objectif et sa tradition historique, mais au fond elle ne subsiste et ne se perpétue que par la libre activité de ses membres. La liberté humaine y joue un rôle dont il faut tenir grand compte. Voilà pourquoi Schleiermacher, sur le seuil de sa dogmatique, déclare devoir emprunter son point de départ à la morale qui traite des actions libres de l'homme; nous eussions plutôt dit à la psychologie, appelée à nous renseigner sur la nature des phénomènes religieux qui supposent le concours de la liberté.

L'idée de communauté religieuse est inséparable de celle de la piété : elle en est la réalisation et Schleiermacher, contrairement à ses devanciers, consacre à son analyse des soins particuliers[2]. La piété, considérée en elle-même, ne consiste pas dans la possession de certaines connaissances, car alors le plus savant en pareille matière serait aussi le plus religieux; ni dans l'accomplissement de certains actes, car alors l'intention qui y pré-

[1] I. S. 3 ff. — [2] I. S. 6 ff.

side serait déclarée de nulle valeur. Il y a, à la vérité, des connaissances et des actes qui appartiennent au domaine religieux, mais ils ne constituent pas l'essence même de la piété; ils ne se produisent qu'en tant que le sentiment, animé par le souffle religieux, cherche soit à s'exprimer, à se fixer et à se rendre compte de lui-même au moyen de la pensée, soit à s'épancher et à se manifester au dehors par une activité conforme à sa nature. La piété est quelque chose de plus primitif, de plus immédiat, de plus intime que les productions de la pensée ou de l'activité humaine; elle a son foyer dans la conscience et c'est le sentiment qui est essentiellement son organe.

Le caractère commun de toutes les manifestations de la piété, quelque diverses qu'elles soient, est le sentiment de notre dépendance de Dieu qui en est inséparable et qui la distingue de tous les autres sentiments[1]. Nous nous sentons à la fois libres et dépendants, seulement le sentiment de notre dépendance s'impose à nous avec une évidence et une énergie bien autrement grandes que celui de notre liberté : non pas, il est vrai, à l'égard du monde, contre lequel nous pouvons réagir et vis-à-vis duquel il est possible de nous sentir libres, mais à l'égard de Dieu dont nous sentons avoir reçu à la fois notre existence et notre liberté. Nous rendre libres à l'égard du monde, dans le sentiment de notre dépendance absolue de Dieu : telle est l'œuvre de la religion, et c'est pour cela qu'elle réunit les hommes les uns aux autres, afin de leur faire atteindre en commun ce but[2].

Ici Schleiermacher quitte le terrain de l'observation

[1] I. S. 15. — [2] I. S. 32.

éthique ou psychologique pour demander à la philosophie de la religion et à l'apologétique des éclaircissements sur la nature des diverses communautés religieuses dont l'histoire fait mention[1]. Sans entrer dans des détails qui seraient déplacés ici, nous dirons que Schleiermacher assigne le rang le plus élevé à celles de ces communautés qui rapportent leurs sentiments religieux de dépendance à un être unique, absolu et infini[2]; mais parmi les cultes monothéistes, les uns, comme la religion des Grecs, se bornent à relever le côté esthétique, la contemplation et la représentation du beau; les autres, comme le mahométisme, aboutissent au fatalisme et, par cette voie détournée, à la divinisation de la nature. Le christianisme, au contraire, s'adresse avant tout à la volonté; il subordonne tout à la morale[3]. Son caractère distinctif réside en ceci, que tout y est rapporté au salut de l'humanité opéré par Jésus-Christ, et qu'il n'y a pas d'autre manière de participer à la communauté chrétienne que par la foi dans le Sauveur: c'est lui qui a réalisé au sein de l'humanité le sentiment de la dépendance absolue de Dieu, et, grâce à l'impression ineffaçable qu'il a laissée dans le milieu où il a vécu, il réveille et développe ce sentiment chez tous ceux qui entrent en communion avec lui[4]. A la lumière de ces vérités, Schleiermacher passe à l'examen de la distinction, parfois arbitraire, que l'on fait entre la religion naturelle et la religion positive; il analyse l'idée de la révélation, celle de l'inspiration, la valeur attribuée au témoignage des miracles, des prophéties, et sur toutes ces matières si délicates et si controversées, il ouvre des aperçus nouveaux.

[1] I. S. 38. — [2] I. S. 42. — [3] I. S. 50. — [4] I. S. 67, 87.

Puis Schleiermacher aborde le sujet qui nous occupe spécialement : il se demande quelles sont les conditions que doit remplir une vérité religieuse, reconnue par l'expérience, pour s'élever au rang d'un dogme. La définition de Schleiermacher est on ne peut plus large : le dogme est l'expression du sentiment religieux au moyen de la parole[1]. Il diffère de la vérité philosophique moins par son contenu que par son origine : il ne procède pas par voie de raisonnement et de dialectique, mais par voie d'expérience et d'observation intime. Le système dogmatique qui groupe, agence et lie les uns aux autres les dogmes isolés, est né du même besoin que ces derniers et en est la conséquence naturelle.

Mais d'où le théologien prendra-t-il le principe, la règle qui le guidera dans la construction de son système? Ici la méthode indiquée par Schleiermacher nous paraît assez compliquée. L'essence du christianisme étant déterminée, il faudrait, selon lui, rechercher d'abord quelles sont les formes variées dont l'erreur pourrait se revêtir, les altérations que l'on pourrait faire subir au christianisme, tout en conservant les apparences de l'orthodoxie[2]. De plus, il est indispensable que le théologien protestant connaisse exactement les principes sur lesquels repose le protestantisme, en opposition avec le catholicisme, afin de les appliquer à la construction de son système dogmatique[3]. Or, puisque le catholicisme fait dépendre le rapport de l'individu avec Christ ou son salut de son rapport avec l'Église, tandis que le protestantisme fait dépendre le rapport de l'individu avec l'Église de son rapport avec Christ[4], il est dans la nature de la dogmatique protestante d'avoir un

[1] I. S. 99. — [2] I. S. 122. — [3] I. S. 129. — [4] I. S. 132.

caractère que nous pourrions appeler individualiste ; car même ce qui dans le dogme protestant est le patrimoine spirituel de la communauté ; ce qu'elle professe publiquement dans ses symboles, est le résultat du libre concours de la foi et de la réflexion individuelle de ses membres. Le plus sérieux devoir de l'Église protestante est de sauvegarder le développement de la doctrine, d'après les principes de l'individualisme et sans que le repos de la communauté en soit troublé [1].

Telle est la large part que Schleiermacher assure à l'individu dans la construction du système dogmatique ; il semble toutefois qu'il reprenne tout aussitôt ce qu'il vient de donner. Toutes les vérités qui aspirent à trouver place dans la dogmatique évangélique, doivent, selon lui, pouvoir être ramenées à des propositions contenues dans les confessions de foi protestantes ou à leur défaut à des témoignages positifs puisés dans les écrits du Nouveau Testament [2]. Il est vrai que Schleiermacher ne regarde comme normatives que celles de ces propositions qui sont communes à toutes les Eglises issues de la Réforme et qu'il demande que ce soit l'esprit plutôt que la lettre de ces symboles qui soit pris en considération. De même, en ce qui concerne le témoignage de l'Écriture, il s'agit moins d'invoquer l'appui de passages isolés, procédé qui a nui à la dogmatique autant qu'à l'interprétation des livres sacrés eux-mêmes, que de faire voir par l'étude approfondie de ces

[1] Voy. sur le rôle de l'individualisme dans la théologie de Schleiermacher l'article de Sigwart : Schleiermacher psychol. Voraussetzungen, insbesonders die Begriffe des Gefühls u. der Individualität. Jahrb. der deutschen Theol. 1857. H. 4.

[2] I. S. 144.

livres que les conceptions de leurs auteurs reposent sur les mêmes expériences et sur les mêmes faits que ceux qu'on a pu soi-même constater. Quant à l'Ancien Testament, ayant été remplacé ou expliqué par le Nouveau il ne semble à Schleiermacher jouir d'aucune espèce d'autorité en matière dogmatique.

Mais à côté de ces préoccupations légitimes relatives à l'accord de la dogmatique avec le contenu essentiel de l'Écriture et des livres symboliques, il y a celles qui ont trait à son caractère scientifique[1]. La nature du raisonnement, la forme dialectique de la pensée et du langage sont nécessairement déterminées par le développement de la philosophie, en tant du moins que celle-ci n'est pas en contradiction avec les données fondamentales du christianisme. Ces emprunts inévitables ne détruisent pas le moins du monde la différence essentielle qui doit subsister entre ces deux sciences, et dont il a été question plus haut.

Mise en contact avec les documents authentiques de la tradition chrétienne et avec la méthode dialectique de la philosophie contemporaine, la dogmatique ne connaît cependant qu'une source unique, d'où elle puise son contenu : la conscience religieuse. Or, tous les éléments dont elle se compose peuvent être rangés dans deux catégories : ceux que présuppose déjà l'idée évangélique du salut et ceux qui sont déterminés par elle[2]. En un mot, tout ce qui directement ou indirectement est en rapport avec l'action rédemptrice du Sauveur doit trouver place dans la doctrine chrétienne. Ce n'est qu'incidemment que les questions relatives à la métaphysique, à la cosmologie et à l'anthropologie

[1] I. S. 151. — [2] I. S. 157.

peuvent être soulevées dans la dogmatique. Par là se trouve aussi indiquée la meilleure division de la dogmatique, celle qu'a adoptée Schleiermacher. La première partie de son système contient la description de la conscience religieuse, telle que la présuppose le fait chrétien du salut, à savoir les prémisses métaphysiques, cosmologiques et anthropologiques, sans lesquelles le fait du salut lui-même serait incompréhensible. La seconde partie, de beaucoup la plus étendue et qui est véritablement la dogmatique chrétienne, renferme la description de la conscience religieuse, telle qu'elle est déterminée par le fait du salut, en d'autres termes, la conscience du péché et celle de la grâce avec toutes les conséquences qui en découlent.

Après cette analyse succincte, nous pouvons essayer de définir le caractère de l'œuvre de Schleiermacher et la place que ce théologien occupe dans l'histoire de la science dogmatique moderne. Nous relèverons d'abord son analyse de la piété, si riche et si nouvelle, et dont les résultats n'ont guère été considérablement modifiés par ses successeurs, le caractère éthique assigné à la foi et au christianisme, la distinction si importante entre la vérité religieuse et la vérité spéculative, ou si l'on aime mieux entre la théologie et la philosophie. Schleiermacher a démontré avec autorité que la théologie a un domaine propre qui est à l'abri de toutes les contestations, de tous les doutes, de toutes les recherches soulevées par la philosophie: ce domaine est celui de la conscience religieuse, ce foyer mystérieux de la vie cachée en Dieu et des salutaires expériences qu'elle nous fait faire. Nous voici également éloignés du supernaturalisme, pour lequel la religion est avant tout

quelque chose de transcendant, de surnaturel, sans moyen d'assimilation et sans point de contact avec l'homme; et du rationalisme, pour lequel la religion se confond avec la morale et qui ignore la source véritable des convictions et des émotions religieuses.

La dogmatique a pour but l'analyse de la conscience religieuse, la description des faits et des expériences qu'elle constate; elle n'emprunte pas ses matériaux à la tradition, à l'histoire, à la philosophie, mais au domaine propre de la religion, à la conscience, sauf à rechercher ensuite leur rapport et leur accord avec les données historiques et spéculatives. La conscience religieuse, scrupuleusement interrogée, indique comme la source et comme l'auteur de la vie nouvelle en nous la personne de Jésus-Christ: c'est elle qui imprime au christianisme son caractère particulier; elle en est l'essence et le principe vital; c'est l'esprit de Christ qui soutient l'Église chrétienne et qui détermine ses manifestations et ses développements. Le christianisme est donc avant tout un principe de vie, une force nouvelle manifestée au sein de l'humanité, et comme tel, il porte son autorité et ses preuves en lui-même. Quiconque participe de cette vie est capable de s'en rendre compte; quiconque reste en dehors de son influence ne le peut pas. Il faut toujours que l'expérience précède la connaissance: l'accord d'une série d'expériences individuelles constitue la foi de la communauté. Toute bonne organisation ecclésiastique doit avant tout tendre à ne pas entraver le libre développement des convictions personnelles, mais à les favoriser par tous les moyens qui sont à sa disposition: dans cette matière, on pèche plutôt par un excès de précaution que par une trop grande

indulgence. Schleiermacher réclame hautement l'individualisme en matière religieuse. C'est de ce principe, de ce respect profond des individualités qu'est née la méthode de Schleiermacher, méthode éminemment circonspecte et conciliatrice, qui tient compte de tout, qui procède avec une impartialité et un tact dignes de tout éloge, et qui à elle seule, indépendamment de ses résultats, justifierait la gloire qui s'attache au nom de Schleiermacher. Cette méthode, qui n'a été ni surpassée ni égalée encore, n'est elle-même que le reflet, l'expression de la riche individualité de Schleiermacher qui savait unir les éléments de culture les plus opposés, les tendances les plus divergentes, qui les comprenait toutes, accordant à chacune sa raison d'être, toujours occupé à les concilier et à les fondre ensemble dans l'harmonie et dans l'unité supérieures.

Ce n'est qu'après s'être respectueusement inclinée devant cette individualité et après s'être assimilé sa méthode, que la critique pourra relever les imperfections ou les lacunes du système dogmatique de Schleiermacher, inévitables les unes et les autres et inhérentes à toute œuvre de conciliation qui s'efforce de tenir compte de tout et de faire accorder des éléments souvent contradictoires. Et chose remarquable! ces imperfections sont d'autant plus frappantes qu'elles donnent un démenti plus éclatant à la place que Schleiermacher a assignée à la dogmatique. Il l'a rangée au nombre des sciences historiques, et voici, c'est la négligence de l'élément historique qui nous choque le plus. La personne de Christ, le centre de la dogmatique, le point où, suivant le système même de Schleiermacher, la conscience religieuse est

déterminée par un fait historique, manque de précision et de réalité : elle est construite d'une manière toute spéculative et pourrait tout aussi bien n'avoir pas existé. Il en est de même de toute l'œuvre du salut et de sa réalisation, soit dans les individus, soit dans le monde : le terrain historique semble partout manquer de solidité. Aussi croyons-nous pouvoir résumer ainsi notre jugement : Schleiermacher a régénéré la dogmatique moderne, en la faisant remonter à sa source véritable, la conscience religieuse; mais il a eu le tort de trop l'isoler des deux autres éléments qui la constituent, l'Écriture et la tradition ecclésiastique.

De Wette n'est pas un disciple de Schleiermacher, il est presque un maître à côté de lui. Tout en conservant son indépendance, ainsi que l'empreinte fortement marquée du temps où il a vécu et de l'école philosophique dont il est sorti, il a subi néanmoins l'influence de son illustre collègue. Il est plutôt critique éminent que penseur original; cependant il a embrassé, dans sa longue carrière, la presque totalité des branches de l'enseignement théologique et exercé une action considérable par ses écrits : il sera, par conséquent, intéressant d'examiner la manière dont il a compris la science dogmatique.

Déjà dans son ouvrage intitulé : *Religion et théologie* [1], où l'influence de la philosophie de Fries est le plus sensible, De Wette a développé l'idée fondamentale de son système, savoir que le sentiment religieux rentre à vrai dire dans le domaine de l'esthétique, qu'il doit être rangé à côté du sentiment du beau : comme ce dernier, il serait indépendant de l'idée du vrai et étran-

[1] Religion u. Theologie. Berl. 1815.

ger à la sphère du savoir et du raisonnement. La vérité est un élément qui fait partie du sentiment religieux, mais celui-ci aboutit toujours à des mystères qui sont l'objet, non de la réflexion, mais de la foi et du pressentiment. Les idées éternelles que contemple la foi dépassent la portée de la raison qui, bornée et limitée de sa nature, ne saurait les concevoir. Ainsi le sentiment est l'organe, au moyen duquel l'homme s'élève du fini à l'infini : la foi commence où la raison s'arrête. De Wette oppose ainsi à l'intelligence naturelle des choses une intelligence idéale qui repose sur le pressentiment (*Ahnung*) que nous avons de la valeur et de la durée absolues de certains objets qui nous apparaissent dans le monde sous une forme imparfaite et transitoire.

Cependant le sentiment religieux ne peut renoncer à l'obligation de revêtir d'une forme sensible les idées éternelles qu'il contemple; il faut que d'une manière ou d'une autre elles se gravent ou s'incarnent quelque part, sous peine de perdre leur force et leur clarté : or, cette forme, pour De Wette, est le symbole. Toute vérité religieuse apparaît dans le monde, sous la forme symbolique d'une légende ou d'une histoire sainte. Il en résulte que tous les faits qui, dans le christianisme, ont rapport à l'histoire n'ont de valeur pour le sentiment religieux qu'en tant qu'ils révèlent une idée éternelle. Ce fonds inaltérable et impérissable de vérité, déposé dans l'Évangile, ne saurait être exposé aux atteintes de la critique, aux efforts que fait la raison pour tout ramener à des causes naturelles; la critique rationnelle elle-même devra reconnaître l'importance et la nécessité de l'enveloppe historique qu'elle déchire parfois

avec une colère irréfléchie. Tel est le résumé sommaire des idées contenues dans ce premier ouvrage qui, pour réconcilier la science et la foi, sépare et oppose outre mesure le domaine de la raison et celui du sentiment religieux et crée ainsi un dualisme qui a beaucoup d'analogie avec celui auquel aboutit la philosophie de Jacobi[1].

Nous retrouvons ces mêmes idées dans la *Dogmatique*[2] de notre auteur. De Wette divise les prolégomènes en deux parties, dont l'une traite des prémisses anthropologiques, et l'autre des prémisses historiques et critiques de la science dogmatique. La manière dont De Wette établit la nécessité de déterminer préalablement l'essence de la religion, qui fait l'objet de la dogmatique, nous a paru surtout remarquable. Parmi les résultats qu'il emprunte à une étude psychologique approfondie de l'esprit humain, il n'en est aucun qui s'impose à lui plus impérieusement que la conscience des limites assignées à notre raison : pour comprendre l'absolu dont elle pressent l'existence, il lui faudrait supprimer les barrières de l'espace et du temps dans lesquelles elle est comme emprisonnée. Notre connaissance des choses ne saurait jamais avoir de valeur objective complète; car il est manifeste que nous saisissons les objets du monde surnaturel, non tels qu'ils sont en réalité, mais tels que les réflète notre manière imparfaite de concevoir. Aussi toutes les affirmations qui se produisent dans le domaine religieux se pré-

[1] Voy. un excellent article de Dorner sur cet ouvrage : Tübing. Zeitschr. 1835. S. 187 ff.

[2] Lehrbuch der christl. Dogmatik in ihrer histor. Entwicklung dargestellt. 1ste Aufl. 1816-1821. 3te Aufl. 31-40. 2 Bde.

sentent-elles à nous sous la forme de dogmes ou de symboles. Le dogme n'est autre chose que la manière dont la raison réfléchit et formule une vérité religieuse qui a son siége dans le sentiment ou dans le pressentiment; le symbole, au contraire, est l'enveloppe esthétique que la communauté ou l'Église a donnée au sentiment religieux[1].

De plus, dans toute religion historique, dans toute doctrine ecclésiastique, il est nécessaire de distinguer avec soin l'élément religieux proprement dit de tous les éléments étrangers dont il est accompagné : c'est là l'objet de la critique. Voici d'ailleurs quelle est la méthode à suivre : Il faut comparer, dans la construction du système dogmatique, les éléments prétendus religieux transmis par l'histoire avec les affirmations du sentiment religieux qui est l'arbitre souverain en pareille matière et à qui revient le droit de prononcer en dernière instance en cas de litige.

Il faut ranger dans la catégorie des éléments hétérogènes, c'est-à-dire étrangers à la sphère religieuse, non-seulement tout ce qui appartient au domaine purement historique, c'est-à-dire des sentences et des prescriptions qui ont un caractère évidemment local et temporaire, mais aussi les idées spéculatives qui dépassent la sphère de la foi et qui, à tout prendre, sont étrangères à ses besoins. Et comme, suivant l'idée de De Wette, la révélation ou le surnaturel historique n'est autre chose qu'un développement nouveau, un progrès inattendu accompli dans l'ordre des vérités religieuses que l'homme est naturellement capable d'embrasser, il ne doit rien y avoir dans les formes dont la tradition

[1] I. S. 21.

historique a revêtu ces vérités qui ne puisse psychologiquement se légitimer devant le *forum* du sentiment religieux[1]. Il est, au surplus, dans la nature de ces formes de se modifier suivant le degré de culture intellectuelle particulier à chaque époque, et la dogmatique n'est autre chose que l'exposition du christianisme au point de vue de la raison et des besoins religieux de chaque temps. On est donc en droit de conclure qu'il existe autant de systèmes de dogmatique différents qu'il y a d'étapes et de périodes dans le développement du sentiment religieux[2].

Le premier volume de l'ouvrage de De Wette est consacré à l'exposition de la dogmatique de l'Ancien et du Nouveau Testament; le second à celle de l'Église protestante d'après les livres symboliques et les plus anciens dogmatistes des deux confessions. Nous ne relèverons que le chapitre qui traite des conditions nécessaires pour écrire une dogmatique. Pour embrasser dans toute leur plénitude la révélation et le salut apportés par Jésus-Christ à l'humanité, il faut que notre vie ait subi l'influence régénératrice qui découle du christianisme; mais comme, en dépit de nos efforts, nous restons toujours aux prises avec l'erreur et l'imperfection, comme notre vie chrétienne présente toujours des lacunes, la Providence nous offre la sainte Écriture comme le dépôt authentique et la norme de la vérité chrétienne : les apôtres et les premiers disciples du Christ y ont déposé un témoignage qui fait autorité. On doit donc exiger du théologien qu'il montre vis-à-vis de l'Écriture la même confiance que les premiers chrétiens témoignaient à Jésus-Christ lui-même; seu-

[1] I. S. 31. — [2] I. S. 39.

lement cette confiance n'exclut pas, comme le croyaient les anciens dogmatistes protestants, une certaine activité spontanée de notre part; elle la présuppose au contraire et n'a garde de rejeter les lumières et les secours de la raison. Sans doute, la révélation qui, suivant la théorie de notre auteur, est en quelque sorte la raison collective, condensée et, jusqu'à un certain point, anticipée, si nous pouvons dire ainsi, d'une époque donnée, sera toujours supérieure à la raison bornée de chaque individu auquel convient la modestie et l'humilité; mais, en somme, la révélation, comme le dit ailleurs De Wette, correspond à ce que nous pourrions appeler la raison humaine en soi, et on aurait grand tort de supposer entre elles un abîme imaginaire[1]. Ici le point de vue de De Wette se dessine nettement : c'est celui du rationalisme, mais d'un rationalisme idéalisé qui s'empresse de reconnaître les limites de la raison et d'appeler à son secours la foi, c'est-à-dire le sentiment religieux, trop confondu encore, il est vrai, avec le sentiment esthétique.

Un excellent article sur l'esprit de la théologie protestante moderne, inséré dans le recueil des *Studien*[2], exprime des idées analogues. De Wette y montre que la transformation récente subie par la doctrine chrétienne, loin d'altérer l'essence de la foi, ne porte que sur la forme. Sous le nom de forme, il comprend, il est vrai, tout ce qui a rapport au lien de nos pensées et de nos sentiments entre eux. On arrive par deux voies à reconnaître l'importance des diverses manières de concevoir et de formuler les vérités théologiques, savoir, par

[1] II. S. 51, 52.

[2] Theol. Stud. u. Krit. 1828. S. 125 ff.

voie psychologique et par voie exégétique et historique : l'une et l'autre doivent concourir à mettre dans leur vrai rapport la forme et le fond de nos croyances. Jusqu'à nos jours c'est la méthode scolastique qui a prévalu : elle recueille et juxtapose les matériaux de la dogmatique, sans se préoccuper de leur origine ou de leur lien organique. Les anciens dogmatistes n'étaient ni assez philosophes ni assez exégètes. Si, pour bien comprendre le christianisme, il est indispensable, d'une part, d'être placé à son point de vue et d'avoir approfondi l'essence de la vie religieuse, il faut, d'autre part, connaître exactement la forme historique primitive sous laquelle il s'est présenté : de là la nécessité d'une série d'études psychologiques et historiques sans lesquelles toute recherche demeure superficielle et stérile.

De Wette marque ensuite avec précision le point où le rationalisme se rencontre avec le supernaturalisme. La raison humaine, dit-il, est à la fois active et réceptive, les lumières qu'elle reçoit du dehors lui viennent, soit par voie de tradition historique, au moyen du langage, de l'enseignement, des actes symboliques de la communauté, soit par voie d'influence directe et invisible exercée sur elle par des personnalités éminentes, douées d'un génie créateur : dans l'un et dans l'autre cas c'est, grâce à la volonté et d'après le plan de la divine Providence que s'opère la transmission. De plus il est impossible de nommer une seule vérité dont on puisse dire avec certitude qu'elle s'est produite dans la raison, sans le concours de l'action de Dieu, tout comme il serait téméraire de prétendre que la force persuasive d'une vérité repose sur un autre fondement que sur son accord et sa conformité avec les lumières de

notre raison. Qui donc voudra se charger de déterminer nettement ce qui est et ce qui n'est pas virtuellement contenu dans l'homme, ce que Dieu peut et ne peut pas lui faire produire naturellement? Le faux rationalisme et le faux supernaturalisme reposent tous deux sur une conception erronnée de la raison, qu'ils considèrent comme une sorte de champ clos parfaitement connu et mesuré, et sur une idée inexacte de l'histoire dans laquelle ils ne voient pas l'action invisible et constante de la raison suprême. Le véritable rationalisme et le véritable supernaturalisme, au contraire, s'inclinent devant les profondeurs mystérieuses et insondables de la raison et la placent sous une action divine tout aussi mystérieuse et tout aussi insondable : ils se rencontrent et se complétent ainsi dans un point de vue que De Wette n'hésite pas à appeler du nom de mystique, mal famé à son époque.

De Wette a résumé ses vues et leur a donné leur forme définitive, à la fin de sa vie, dans un ouvrage intitulé : l'*Essence de la foi chrétienne*[1]. Ce livre devait être une exposition systématique de la doctrine évangélique destinée spécialement aux laïques et déchargée de tout l'appareil exégétique et historique dont la dogmatique est d'ordinaire accompagnée. Il présente ainsi le caractère d'une apologie du christianisme et se distingue, comme d'ailleurs tous les ouvrages de notre auteur, par l'élégance et la pureté de la forme, l'enchaînement logique des idées, une certaine concision et une clarté qui ne sont pas d'ordinaire l'apanage de la science théologique allemande.

[1] Das Wesen des christl. Glaubens vom Standpunkte des Glaubens dargestellt. Basel 1846.

Nous y remarquons peu d'idées nouvelles, mais des définitions plus précises et plus justes. Une analyse plus complète de la foi conduit De Wette à l'envisager de préférence comme une force spirituelle qui nous remplit et nous anime : elle revêt d'abord la forme du sentiment et n'a encore qu'une conscience imparfaite et obscure des objets auxquels elle se rapporte. Mais comme tout se tient dans la vie de l'âme et que ce qui se passe dans l'un de ses domaines doit aussi exercer une influence sur les autres, le sentiment religieux tend à exprimer son contenu sous la forme d'idées; l'imagination lui vient en aide et lui offre des images empruntées à des phénomènes du monde matériel[1]. Tandis que la philosophie, exclusivement au service de la raison, cherche, sans avoir égard à la vie religieuse, à coordonner les vérités de la foi en un système scientifique, la théologie dogmatique, au service de l'Église, ne saurait détacher les conceptions religieuses du milieu historique dans lequel elles se sont formées et auquel elles sont indissolublement unies. La philosophie dépouille les idées de leur forme symbolique; la dogmatique la conserve avec soin et s'applique à en montrer la valeur.

Puisque la dogmatique n'est autre chose que l'exposition scientifique de la foi, dans le but de rendre plus clairs et plus accessibles ses objets, de fixer et de propager les convictions religieuses, il en résulte que sa valeur dépend de la mesure dans laquelle elle remplit ce but. Chaque proposition dogmatique dont la vérité ne s'impose pas d'elle-même au chrétien capable de penser, le fait douter ou le scandalise, est défectueuse

[1] S. 42.

soit pour le fond soit pour la forme[1]. La dogmatique se proposant d'analyser et de raffermir le sentiment religieux, plutôt que d'exposer la doctrine biblique ou ecclésiastique, il s'ensuit que ni l'Écriture ni les symboles de l'Église ne peuvent être considérés comme la source de la foi : ils en sont seulement la norme et la règle. Les matériaux de la science dogmatique devront également être fournis par la foi qui s'assimile d'une manière organique le contenu de la Bible et de la doctrine ecclésiastique. Mais d'après le rôle que De Wette assigne à la dogmatique, il ne suffit pas à celui qui veut l'écrire de posséder lui-même la foi, d'en avoir fait une expérience personnelle bien vive, il faut encore qu'il agrandisse son horizon par l'étude des expériences religieuses de ses semblables. Ce n'est que de cette manière qu'il lui sera possible de découvrir le principe supérieur, le lien nécessaire et organique des vérités de la foi, avec les contradictions qu'elles peuvent renfermer[2]. La philosophie de la religion doit lui être aussi familière que l'exégèse scripturaire et l'histoire des dogmes.

L'exposition que De Wette donne de la foi chrétienne, conformément au but spécial qu'il s'est proposé, est à la fois irénique ou conciliante et apologétique[3] : irénique, en ce qu'il relève, dans l'analyse des croyances chrétiennes, les points essentiels sur lesquels tombent d'accord ceux mêmes qui du reste pensent différemment, et en ce qu'il ramène tout au sentiment religieux, écartant avec soin ce qui ne concourt pas directement à le réveiller ou à le raffermir; apolégitique, en ce qu'il présente les vérités de la foi dans leur signification la

[1] S. 47. — [2] S. 54. — [3] S. 57.

plus simple, signalant les principes immuables sur lesquels elles reposent et expliquant la haute valeur des formes historiques et symboliques ; les dards meurtriers et les angles saillants qu'offrait la dogmatique scolastique sont ainsi écartés. L'idée fondamentale d'après laquelle De Wette divise sa dogmatique est l'œuvre de la réconciliation de l'homme avec Dieu, accomplie par Jésus-Christ[1] : elle a l'avantage d'être à la fois l'objet principal de la foi chrétienne et la pierre angulaire du système théologique.

Tel est le résumé succinct des vues émises par De Wette relativement à la reconstruction de la science dogmatique. On voit qu'elles se distinguent par leur sagesse et leur application pratique, plutôt que par leur richesse et leur originalité. Cependant la théologie a fait largement son profit de ces deux idées qui se reproduisent, sous toutes les formes, dans les ouvrages de De Wette, savoir la nécessité de distinguer, dans la vérité religieuse, ce qui relève du domaine psychologique et ce qui appartient à celui de l'histoire, comme aussi d'autre part la nécessité, non moins grande, de ne pas séparer ces deux éléments, vu que dans les vérités de l'ordre religieux la forme symbolique et le cadre historique sont indissolublement unis à l'idée même qu'ils veulent exprimer. Peut-être convient-il de regretter la manière quelque peu superficielle dont notre auteur semble avoir conçu le rapport entre le fond et la forme du sentiment religieux : sa théorie se ressent évidemment de l'empire qu'exerçait à son époque la théorie bien connue de l'accommodation qui ne considérait le dogme que comme l'expression figurée et

[1] S. 68.

populaire des vérités que le sage aperçoit sans voile[1].

La plupart des ouvrages de *Marheinecke* sont consacrés à la dogmatique, et s'il n'avait tenu qu'à lui, il se serait décerné, sans trop craindre de manquer aux devoirs de la modestie, le titre de réformateur de cette science. La théologie, selon lui, a un caractère essentiellement apologétique : elle doit établir, aux yeux de tous, la divinité du christianisme. Celui qui se montre incapable de s'acquitter de cette tâche d'une manière qui fasse honneur à la science ne mérite pas le nom de théologien. Notre auteur regrette que, depuis le milieu du dernier siècle, la dogmatique paraisse avoir renoncé à cette noble et légitime ambition; il s'indigne contre ceux qui déclarent qu'on ne peut rien savoir de certain et de précis sur Dieu et sur les choses divines[2].

Marheinecke s'élève avec force contre la tendance funeste de son époque qui voudrait faire de la dogmatique une science historique. Les matériaux, soit historiques, soit philologiques, depuis un certain nombre d'années, se sont tellement accumulés autour de chaque dogme qu'il a semblé aux théologiens qu'il suffi-

[1] Parmi les théologiens contemporains, celui qui nous paraît avoir continué avec le plus de succès l'œuvre de De Wette est *Hase* de Iéna. Quoiqu'il se soit surtout occupé de l'histoire de l'Église, il a publié cependant plusieurs ouvrages de dogmatique (Lehrb. der evang. Dogm. Stuttg. 1826. 5te Aufl. 1860. Gnosis, od. evang. Gllehre für die Gebildeten. Lpz. 1827. 3 Bde. Hutterus redivivus. Lpz. 1829), dans lesquels il cherche à concilier la tradition de l'Église avec les besoins de la culture moderne; il relève les côtés par lesquels les anciennes formules dogmatiques peuvent se recommander à l'intelligence des hommes de notre temps et, comme De Wette, il insiste sur la haute valeur de l'élément symbolique.

[2] Aphorismen zur Erneuerung des kirchlichen Lebens im protest. Deutschland. Berl. 1814. S. 85 ff.

sait de les disposer et de les grouper d'une nouvelle manière en y joignant quelques réflexions de peu de valeur, pour être en droit de se persuader d'avoir rendu un service éminent à la science dogmatique elle-même. Au fond, cependant, cette apparente richesse révèle une extrême pauvreté; car plus la masse de l'appareil purement historique s'est augmentée, plus la connaissance de la vérité a diminué, si bien qu'un théologien comme Bretschneider a pu écrire de nombreux et volumineux ouvrages sur la dogmatique, sans avoir la moindre notion des conditions que doit remplir cette science de nos jours.

Notre époque éprouve le besoin pressant de concilier la foi avec la raison et la raison avec la foi. Mais aussi longtemps que la théologie restera engagée dans la lutte stérile que se livrent le rationalisme et le supernaturalisme, elle sera impuissante à remplir le devoir qui lui est imposé. Une analyse véritablement scientifique des notions de révélation et de raison est indispensable : seule elle pourra nous mettre à même de dégager les éléments de vérité que la théorie du supernaturalisme et celle du rationalisme renferment. Mais pour cela il faut pénétrer plus avant dans le domaine de la spéculation qu'on n'a fait jusqu'ici, essayer une reconstruction philosophique du dogme qui fasse paraître la vérité, non pas seulement telle qu'elle a été reconnue et formulée dans les âges passés, mais telle qu'elle est en soi. Il est nécessaire de plus de s'assurer franchement le concours de la philosophie qui, dans ce siècle a fait de si merveilleux progrès, alors que la théologie est restée stationnaire.

Tel est le programme que se posait Marheinecke

lorsqu'il publia la première édition de ses *Principes fondamentaux de la dogmatique chrétienne, considérée comme science*[1]. Il croyait alors avoir trouvé la clef de tous les mystères dans la philosophie de Schelling et s'efforçait d'interpréter d'après ses principes les dogmes chrétiens. Marheinecke a nourri durant toute sa vie le généreux espoir de réconcilier la science et la foi, et en même temps la fâcheuse illusion de pouvoir opérer cette réconciliation en imposant au dogme les résultats conquis par la philosophie du jour. Dans la seconde édition de son livre, publiée huit années après la première, c'est d'après les principes de la philosophie hégélienne et la terminologie consacrée par la *Phénoménologie de l'esprit* qu'il essaie la reconstruction de la dogmatique. Mais la forme définitive qu'a revêtue son système, il faut la chercher dans la *Dogmatique chrétienne*[2] que deux de ses disciples ont publiée après sa mort, d'après des cours faits à Berlin. Nous allons résumer, aussi clairement qu'il nous sera possible, la pensée contenue dans ce livre.

La foi, suivant Marheinecke, est, sous sa forme primitive, un sentiment entièrement subjectif et par conséquent sans valeur pour la science. Une dogmatique qui s'arrêterait aux affirmations de la foi, cette forme en quelque sorte embryonnaire du sentiment religieux, se paierait de vaines apparences : aussi longtemps qu'elle se contente d'images imparfaites et contradictoires, elle ne pourra jamais pénétrer dans l'essence

[1] Die Grundlehren der christl. Dogmatik als Wissenchaft. 1ste Aufl. 1819. 2te Aufl. 1827. Vorrede.

[2] System der christl. Dogmatik, herausgeg. von Matthies u. Vatke. Berl. 1847.

même des choses. Il faut que de la sphère subjective du sentiment, elle s'élève dans le domaine objectif de la pensée. Là même, la dogmatique rencontrera des difficultés et des pierres d'achoppement. Pour paraître dans tout son éclat, sur cette terre, la vérité est obligée d'abord de se scinder, de se décomposer dans ses éléments constitutifs et de se produire sous des formes contradictoires aux yeux des hommes : en d'autres termes, il faut que la religion dont la sphère est l'infini passe, pour se faire comprendre, dans celle du fini et traverse ainsi toutes les phases qu'il plaira à une démonstration rigoureuse, à une analyse approfondie de lui faire traverser, afin de reparaître plus riche, plus complète, plus évidente. Si le dogmatisme se retranche dans l'obstination qui lui est habituelle, s'attache exclusivement à l'un des côtés de la vérité et se refuse à tenir compte des autres, il en résultera que la pensée embarrassée dans la contradiction, propre à tous les objets finis, sera nécessairement inadéquate à l'objet infini de la religion.

Il faut que la dogmatique, comme science, soit affranchie de toute contradiction : la vérité ne peut résider que dans la conformité parfaite, voire même dans l'identité de la pensée avec son objet qui, d'après la philosophie de Hegel, n'est autre que l'être lui-même. La théologie spéculative commence donc par le doute pour arriver à la certitude absolue : elle ne connaît pas l'argument *a priori*, dit d'autorité, parce qu'elle ne reconnaît aucune autre autorité que celle qui résulte de son accord avec la vérité elle-même. Les religions nommées positives, qui sont fondées sur l'autorité d'une Église, d'un livre ou d'une révélation laissent toujours

prise au doute et ne présentent aucune sécurité réelle : le plus léger soupçon qui atteindra la légitimité de cette autorité, entraînera immédiatement l'incertitude de toutes les affirmations qu'elle recouvre de son pavillon. La science, qui seule mérite ce nom, va au devant du doute, le provoque afin de le vaincre, et n'est sûre de posséder la vérité que lorsqu'elle a réussi à écarter toutes les objections possibles : son but est le rétablissement de tous les éléments positifs dont se compose la religion, non plus sous la forme imparfaite de l'autorité, mais sous celle plus parfaite de la vérité ou, ce qui revient au même, de la certitude[1].

On le voit, Marheinecke est animé de la plus louable ambition. Il ne veut pas s'arrêter à mi-chemin; il déclare que son œuvre ne sera achevée que lorsqu'il aura embrassé toute la vérité. Point de compromis, de timides concessions, de lâches réserves : il flagelle de ses sarcasmes impitoyables quiconque désespère de donner à la science le caractère de la certitude absolue. Et pourtant que de doutes soulèvent, nous ne disons pas les résultats de la spéculation de Marheinecke, mais même son point de départ, sa méthode. Certes, nous aussi, nous déplorons les compromis : loin de nous la pensée de vouloir, de plein gré en quelque sorte, paralyser l'essor de la science ou étouffer le besoin de certitude que l'homme porte en lui, et de lui dire : la vérité n'est point faite pour toi et tu n'es point fait pour elle; il faut se contenter d'un peut-être et d'un à peu près. Et cependant, il importe, dans l'intérêt même de la recherche de la vérité de bien déterminer les conditions et les limites dans lesquelles cette recherche peut se faire. Vous

[1] S. 1-12.

vous récriez! vous ne voulez-pas entendre parler de conditions et de limites : mais depuis quand l'homme est-il donc un être souverainement inconditionnel et affranchi de toutes les limites; depuis quand les barrières qui séparent le fini de l'infini et la créature du créateur, sont-elles donc tombées? Ah, croyez-le bien, celui-là n'a pas une plus noble ambition qui, méconnaissant les bornes prescrites à sa raison, s'obstine à vouloir enfermer dans ses formules la vérité absolue, que celui qui accepte avec soumission la condition que Dieu lui a faite et trouve même au dedans du cercle qu'elle lui trace assez de trésors pour satisfaire la curiosité la plus vaste, pour exercer l'intelligence la plus pénétrante, pour apaiser la plus ardente soif de vérité.

Cessons d'ailleurs de nous payer de mots. Que sert-il de commander à un être fini d'embrasser complétement par tous ses côtés et de comprendre d'une manière adéquate un objet qu'on avoue être infini; peut-il seulement faire abstraction de toutes les formes de sentiment, de conception qui lui sont propres pour s'élever à la hauteur de la vérité absolue; est-il possible qu'il se débarrasse de toutes les contradictions qui sont inhérentes à sa nature pour contempler l'harmonie absolue qui n'existe que pour Dieu? Il y a là un oubli et un mépris des lois imposées à notre condition humaine, une absence de modestie qui s'expliquent facilement dans un système dont le nom propre est le panthéisme. Car qu'est-ce autre chose au fond, dans la pensée de Marheinecke, que s'élever de la sphère subjective du sentiment dans le domaine objectif de la pensée, sinon d'abdiquer son individualité pour se perdre dans le moi absolu, dans l'existence fantastique duquel on lui promet

l'immortalité! Qu'est-ce autre chose encore que cette intelligence qui doit penser l'infini et dont la pensée doit être identique à l'être, si ce n'est l'intelligence divine, la pensée de Dieu, Dieu lui-même qui pense en nous et par nous! Qu'est-ce autre chose enfin que cette unité que nous devons atteindre, sous peine de forfaire à la science, et qui plane dans des régions inaccessibles à la contradiction, si ce n'est l'identité avec Dieu, notre propre déification! Aussi bien est-ce là le résultat parfaitement logique auquel Marheinecke est arrivé: la religion n'est plus seulement la vie en Dieu, mais la vie de Dieu; et la dogmatique n'est plus seulement la science de Dieu et des choses divines, mais la conscience que Dieu a de sa propre existence.

Après avoir déterminé ainsi le caractère scientifique de la dogmatique, Marheinecke passe en revue les divers points de vue d'après lesquels il est possible d'envisager les dogmes qu'il s'agit de réduire en système. Il y a d'abord le point de vue biblique. La Bible étant le document le plus authentique du christianisme, Marheinecke n'hésite pas à affirmer qu'aucun dogme ne pourrait devenir l'objet de la foi chrétienne, qui se trouverait en contradiction avec les données de l'Écriture, ou même qui ne serait contenu dans aucune de ses pages. Mais, ajoute-t-il, la Bible est une lettre morte, un livre entièrement scellé, sans le concours d'une interprétation judicieuse qui distingue ce qui est essentiel de ce qui ne l'est pas; ou comme Marheinecke s'exprime un peu plus loin: l'esprit qui est dans la Bible ne se révèle pas sans l'intervention de l'esprit qui est hors d'elle. Il en résulte que l'objet qui forme le contenu de l'Écriture, savoir la religion chrétienne, du rang d'un simple fait historique

s'élève à celui d'un fait de conscience, car c'est la conscience qui est le siége de l'esprit ou de la foi qui doit s'assimiler le contenu biblique. Cette foi ou bien n'a pas conscience du travail qu'elle opère, ou bien elle cherche à s'en rendre compte par le moyen de la théologie. S'arrêter aux données de la conscience chrétienne, au témoignage du sentiment religieux serait se condamner, suivant Marheinecke, à ne produire qu'une science bâtarde et tout à fait indigne de ce nom : car la conscience individuelle est une source bien imparfaite et troublée pour la connaissance religieuse. Il faut que la foi purement subjective encore tende à devenir objective, c'est-à-dire vraie.

Les symboles et les confessions de foi de l'Église présentent le côté objectif de la foi chrétienne ; mais comme la foi de l'Église change et varie aussi, comme ses symboles sont imparfaits et incomplets, il faut au théologien une norme et une règle plus sûre de la vérité objective. Il devra donc s'adresser à la pensée spéculative qui seule est capable de trouver la vérité absolue : elle lui montrera jusqu'à quel point les décisions de l'Église en matière de foi sont normatives ou non ; car nous ne sommes obligés de nous attacher, soit dans l'enseignement ecclésiastique, soit dans le témoignage biblique, qu'à ce qui est absolument vrai et rationnel. Aux deux points de vue inférieurs de la Bible et de la foi, Marheinecke oppose donc le point de vue supérieur de la spéculation, qui seul nous rend capable de déterminer ce qui dans la religion chrétienne a une valeur absolue aux yeux de la raison, et ce que la Bible et les confessions de foi contiennent d'éléments éternellement vrais. Penser la vérité absolue, penser Dieu : tel est l'objet de la dogmatique.

La religion chrétienne s'est pour ainsi dire incarnée dans la Bible : spirituelle dans son essence, elle s'est créé dans la Bible une existence en quelque sorte matérielle, dans le but de s'abaisser jusqu'aux simples et aux pauvres d'esprit. La science, en dégageant l'esprit de l'Écriture de l'enveloppe de la lettre, se trouve d'abord en présence de faits de conscience, essentiellement variables et incertains, tant le vrai et le faux s'y trouvent intimement et habilement mêlés; elle ne peut rester dans cette sphère inférieure; il faut qu'elle s'élève à celle de l'idée. Or, l'idée, dans la philosophie de Hegel, ne joue pas, on le sait, le rôle modeste que lui assignait celle de Kant; elle n'est pas la forme subjective par l'intermédiaire de laquelle nous connaissons les objets; elle contient et réunit en elle toute la vérité, toute la réalité, la substance même de la foi véritable. Car l'idée de Dieu n'est pas distincte de Dieu lui-même; en elle la raison humaine connaît Dieu tel qu'il est, puisqu'au fond c'est Dieu lui-même qui se pense dans l'idée que l'homme se fait de lui. La religion, Marheinecke le répète sous toutes les formes, n'est autre chose que la conscience que Dieu a de lui-même en nous. Connaître ce qui dans tous nos sentiments et dans toutes nos conceptions religieuses est vrai et raisonnable, c'est connaître les lois mêmes de l'existence de Dieu, le développement dialectique auquel il est obligé de se soumettre pour arriver à la conscience de lui-même[1].

Le panthéisme de Marheinecke se trahit d'une manière plus visible encore dans ce qu'il ajoute au sujet de la méthode de la dogmatique. Marheinecke n'est pas en peine pour trouver un point de départ et un prin-

[1] S. 12-21.

cipe scientifique. Il prend dans la religion chrétienne l'idée qui lui paraît à la fois la plus simple et la plus spirituelle, à savoir l'idée de Dieu qui renferme en elle, comme en germe, tout le contenu de la dogmatique. La force dialectique qui lui est propre et qui met en évidence toutes les conséquences qu'elle renferme, est de beaucoup supérieure à celle de la pensée subjective. La science de l'idée, soumise aux lois d'une nécessité organique, n'exige d'autre démonstration et d'autres preuves que celles que nous fournit la logique. Elle se divise elle-même dans ses parties organiques qui ont l'avantage de correspondre exactement à la réalité, car l'idée, on le sait, est identique à l'être.

Dans l'idée suprême, qui se trouve placée au seuil de la dogmatique, Dieu est considéré d'abord au point de vue de l'identité absolue de tous les éléments qui constituent son essence : c'est la doctrine de Dieu, de sa nature, de ses attributs ou la théologie proprement dite. Mais il est possible de distinguer l'idée de Dieu de son objet, de Dieu lui-même. Dieu devient ainsi l'objet de la pensée et par conséquent un autre que celui qui le pense. Cette distinction, quelque subtile qu'elle nous paraisse, n'est pas aux yeux de Marheinecke une distinction logique seulement, mais une distinction réelle, parce que c'est Dieu lui-même qui la veut, qui l'établit, qui se distingue ainsi de lui-même, comme substance et comme sujet, dans le monde et dans le verbe éternel. En d'autres termes le monde est nécessaire pour que Dieu ait conscience de lui-même ; c'est dans l'homme et par son intermédiaire que ce progrès en Dieu s'accomplit. Mais en traversant ces phases diverses et en devenant homme, Dieu ne cesse pas cependant de res-

ter toujours l'être divin par excellence; seulement lorsque la pensée et la volonté de l'homme se sont complétement identifiées avec la pensée et la volonté divines, on peut dire que l'homme est devenu le Dieu humain; de même que d'abord Dieu est devenu l'homme divin. C'est de cette manière que s'opère la rédemption de l'humanité et sa réconciliation avec Dieu. La seconde partie de la dogmatique, qui explique toutes ces distinctions et toutes ces évolutions qui ont lieu dans l'idée de Dieu, est la doctrine de l'Homme-Dieu et celle du salut, l'anthropologie et la sotériologie. Mais déjà dans la personne de Jésus-Christ ou de l'Homme-Dieu la distinction entre la nature divine et la nature humaine a perdu sa raison d'être; l'œuvre du Christ est précisément de ramener l'humanité à la divinité, par l'établissement du royaume de Dieu sur la terre. Dieu lui-même, incarné par Christ dans la communauté des croyants, hâte et consomme, dans le temps, l'unité de toutes choses qui est le terme de toutes ses évolutions; c'est là l'objet de ce que Marheinecke nomme la pneumatologie qui correspond à la doctrine ecclésiastique du Saint-Esprit[1].

Tel est le point de vue dogmatique de Marheinecke. Cette identité chimérique de l'idée et de l'être, cette glorification de la logique et de ses lois, cette dialectique si subtile et si arrogante qui se paie de mots et de distinctions imaginaires avec une incroyable assurance, cette évolution ambitieuse du point de vue inférieur au point de vue supérieur, ce dédain superbe de l'histoire et de ses témoignages, dont il est permis de tirer le parti que l'on veut, cette manie de tout interpréter et de tout

[1] S. 21-26.

spiritualiser d'après une méthode arbitraire, cet affranchissement de la conscience chrétienne et du sentiment religieux; tout cela caractérise la philosophie de Hegel que Marheinecke a substituée à la théologie chrétienne, tout en conservant la terminologie consacrée, sauf à lui prêter sans cesse un sens qui lui est étranger. Nous ne pensons pas que ce néo-platonisme moderne ait fait faire de grands progrès à la science dogmatique. A force de confondre ce qui doit être séparé, la spéculation philosophique et la réflexion théologique, Marheinecke a aussi séparé ce qui doit toujours marcher de front, la réflexion théologique et la foi simple du cœur. L'école hégélienne, cette halte dans le vague théologique, a abouti au nihilisme le plus positif dans la critique dissolvante de Strauss et dans la psychologie réaliste de Feuerbach. Tel est le sort inévitable des plus nobles esprits, alors qu'ils prêtent l'oreille à la voix du tentateur qui leur crie : *Eritis sicut Deus.*

CHAPITRE II.

LES OUVRAGES DOGMATIQUES DE NITZSCH, DE TWESTEN, DE BECK, DE ROTHE ET DE J. MÜLLER.

L'ouvrage de *Nitzsch*[1] n'est pas une dogmatique : du moins l'auteur proteste-t-il énergiquement contre une pareille dénomination. Cependant, ou nous nous trompons fort, ou il lui est arrivé une chose analogue à celle qui est arrivée à Schleiermacher. Tout en reléguant la dogmatique au nombre des sciences histo-

[1] System der christl. Lehre. 1ste Aufl. Bonn 1829. Les citations sont faites d'après la 4e édition.

riques, Schleiermacher, on l'a vu, en reproduit tout le contenu dans sa *Foi chrétieune*, qui porte bien le cachet d'une œuvre philosophique : de même Nitzsch, tout en distinguant la dogmatique proprement dite de la doctrine chrétienne, a implicitement traité la première sous le titre de la seconde.

Il ne sera pas sans intérêt de connaître tout d'abord les points que, de l'aveu même de notre auteur, ces deux sciences ont en commun. Nous n'avons trouvé nulle part de définition exacte de ce que l'auteur entend par ces mots de *Système de la doctrine chrétienne.* Il dit bien qu'elle forme une partie de la théologie spéculative, mais sans indiquer laquelle. Le système de la doctrine chrétienne, lisons-nous[1], se rapporte à la théologie biblique, comme la dogmatique à l'histoire des dogmes ou l'éthique à celle des sciences morales : en d'autres termes, il reproduit les données de la théologie biblique sous une forme scientifique. Mais en quoi cette doctrine diffère-t-elle alors de la dogmatique que Nitzsch appelle la science des dogmes fondamentaux du christianisme ?

Tout examen fait, il n'y a pas d'autre différence que celle qui donne au livre de Nitzsch son caractère original, savoir l'essai de fondre en un seul et même corps de doctrine la dogmatique et la morale. Cette union lui semble possible, parce que la vie chrétienne forme un organisme dont le caractère est l'unité et dans lequel la connaissance et l'activité sont déterminées par les mêmes agents. Il en est de même de la communauté chrétienne qui, elle aussi, constitue un tout

[1] S. 5.

organique dans lequel la connaissance et l'activité sont réglées par les mêmes lois que celles qui régissent la vie individuelle. Mais cette union du dogme et de la morale n'est pas seulement possible, elle devient même nécessaire, chaque fois que l'éthique semble oublier sa dépendance de la dogmatique et la dogmatique son rapport avec l'éthique, alors surtout que la science des principes fondamentaux du christianisme est ébranlée, comme elle l'est de nos jours ; pour la ramener à son véritable caractère, il convient de ne pas séparer deux sciences dont aucune ne pourrait, sans dommage, se passer du concours de l'autre[1].

Examinons de plus près la pensée de Nitzsch qui est d'une importance capitale. Ce n'est certes pas un médiocre mérite d'avoir montré la possibilité et la nécessité de joindre la dogmatique à la morale et d'en avoir indiqué les rapports en quelque sorte préétablis. Que devient en effet la morale chrétienne alors qu'on en détache le fondement sur lequel elle repose, les prémisses dogmatiques dont elle découle ? Elle perd toute sa force, toute sa saveur, toute son originalité. Elle n'est plus alors que la morale philosophique, entremêlée de quelques passages bibliques. De même qu'est-ce que la dogmatique, alors qu'elle oublie son but pratique, qu'elle perd de vue les expériences chrétiennes qu'elle veut ou expliquer ou provoquer? Elle n'est plus alors qu'un traité de théologie scolastique ou spéculative qui ne saurait être l'expression de la foi d'une communauté religieuse quelconque. Nous le répétons, il était indispensable, après les écarts du dog-

[1] S. 3.

matisme au dix-septième siècle et après l'invasion du moralisme au dix-huitième, de faire voir quelle est la relation intime qui existe entre ces deux sciences.

Mais la pensée de Nitzsch a une portée plus grande encore. Les dangers que court, à l'époque actuelle, la foi de l'Église ne viennent pas seulement du dogmatisme ou du rationalisme; le principe même sur lequel se fonde le christianisme est mis en question. En présence des négations qui se multiplient et qui gagnent en force, parce qu'elles ont gagné en sérieux, il est nécessaire que le christianisme se raffermisse sur sa base, qu'il soit nettement exposé et compris. Aux doutes que soulève la philosophie, il faut des réponses philosophiques; en d'autres termes, la doctrine chrétienne doit se ressouvenir de son rôle apologétique. Or, ce rôle, elle le remplira avec d'autant plus de succès qu'elle aura mieux consommé l'union du dogme et de la morale, seul moyen de prouver la vérité du christianisme, qui réclame, comme condition de la connaissance, une certaine disposition du cœur, une certaine inclinaison de la volonté. « En beaucoup de choses, a dit excellemment Vinet, la volonté influe sur la croyance; tantôt elle aide à croire et tantôt elle en détourne; et, s'il ne faut pas appliquer directement la volonté à la croyance, il est légitime de tourner la volonté du côté de l'examen [1]. »

On le voit, Nitzsch, avec sa profonde perspicacité, pressent que l'heure d'un renouvellement de la doctrine chrétienne est venue. Il en indique le moyen. Puisque la vraie preuve en faveur du christianisme est

[1] Études sur Blaise Pascal, p. 10. Paris 1848.

la preuve interne, qui seule aussi est conforme à son caractère éthique, puisqu'il est indispensable d'en appeler à la conscience et aux besoins moraux de l'homme, eh bien! donnez à cette preuve et à cet appel la place qui leur convient dans le système que vous construisez; que chaque dogme légitime sa raison d'être devant le *forum* de la conscience, et qu'il se débarrasse ainsi des éléments hétérogènes et contradictoires dont il est encore surchargé.

La construction même du système de Nitzsch répond au but qu'il s'est proposé. Le principe fondamental dont il le fait dériver, n'est pas, comme dans la philosophie, une idée, mais un fait, le fait du salut du monde par Jésus-Christ. Aussi faut-il que le théologien fasse des recherches historiques avant de pouvoir se livrer à la spéculation : l'exégèse et la théologie biblique devront précéder les autres branches de la science théologique. La personne et l'œuvre du Sauveur, qui forment l'essence même du christianisme, déterminent aussi la double direction dans laquelle se développera le système de la doctrine chrétienne[1]. Ainsi, d'une part, ce système, faisant découler de la connaissance de Jésus-Christ, l'Homme-Dieu, tout ce qu'il affirme du monde et de l'humanité, ne pourra prendre pour base la doctrine de Dieu (théologie) ou celle de l'homme (anthropologie), puisque le chrétien ne connaît véritablement l'un et l'autre qu'en Jésus-Christ et que par lui. D'autre part cependant, puisque la conscience chrétienne, réglée par l'Écriture et par le Saint-Esprit agissant dans l'Église, se trouve être en possession de la connaissance

[1] S. 116.

de Dieu et de celle de l'homme, et exerce une sorte de protection et de tutelle sur la pensée dogmatique, il est permis de préférer à la méthode génétique par laquelle nous avons appris à connaître Dieu et l'homme, l'ordre logique ou historique si l'on veut, et de commencer l'exposition de la dogmatique par la doctrine de Dieu, avant de parler du fait central du salut opéré par Jésus-Christ[1].

Cette concession de Nitzsch est d'une grande importance. A travers un langage obscur et embarrassé et les précautions dont l'auteur se plaît à envelopper sa pensée, nous pouvons saisir la nature de son procédé dogmatique, la source à laquelle il puise, et les preuves dont il invoque l'appui. C'est la conscience chrétienne, en pleine possession du salut opéré par Jésus-Christ, qui est chargée de la construction du système, de l'exécution de ses différentes parties; seulement il est nécessaire qu'elle-même reconnaisse l'autorité de l'Écriture et soit placée sous l'influence du Saint-Esprit agissant dans la communauté.

L'idée du salut, qui se trouve être le principe générateur de la doctrine chrétienne, suppose celle d'un bien primitif, sans lequel le mal lui-même auquel se rapporte l'idée du salut n'aurait jamais pu se produire. En d'autres termes, la foi au Sauveur est impossible sans la foi au Créateur, de même que la connaissance du Créateur n'est complète et vraie que par celle du Sauveur[2]. La première partie de la dogmatique traitera, par conséquent, du souverain bien, de Dieu, de son

[1] S. 121. Voy. aussi un article des Theol. Stud. u. Krit. 1832. S. 171.
[2] S. 124.

essence, de ses attributs, ainsi que du monde, de l'homme et de sa destinée. La seconde partie traitera du mal, devenu possible par la création d'êtres libres, de la chute et de la décadence du monde, qui a provoqué le salut. Enfin la troisième partie traitera du salut lui-même, de sa cause qui est dans l'amour éternel de Dieu, de sa préparation dans le temps, de sa réalisation dans la personne et dans l'œuvre de Jésus-Christ, de son assimilation par l'individu au sein de la communauté religieuse, de la consommation du salut dans le monde futur. Telle est la division du système de Nitzsch, qui ne présente, du reste, aucun autre point digne d'être relevé.

Dans l'ouvrage de *Twesten*[1] le premier volume qui renferme les prolégomènes à la dogmatique doit seul ici être considéré. Le second est consacré à la doctrine de Dieu ou à la théologie dans le sens restreint de ce mot; les autres parties de l'ouvrage n'ont point encore paru. Remarquons d'ailleurs que Twesten, de son propre aveu, n'a pas voulu écrire une dogmatique proprement dite. Il prend pour point de départ les dogmes généralement regardés comme revêtus de la sanction ecclésiastique; il se propose de montrer leur valeur à la fois religieuse et scientifique. Aussi n'a-t-il pas entrepris de réunir lui-même les matériaux qui feront l'objet de son travail; il a craint qu'on ne soupçonne son impartialité dans le choix qu'il aurait pu faire; il a préféré se servir du manuel de De Wette qui lui semble avoir réuni de la manière la plus judicieuse et la plus impar-

[1] Vorlesungen über die Dogmatik der evangel. luther. Kirche. 1ste Aufl. Kiel. 1826. Les citations sont faites d'après la 4e édition.

tiale les matériaux qui composent la doctrine ecclésiastique ; il s'est réservé toutefois la faculté de s'éloigner sur quelques points des appréciations de son guide[1]. Ainsi en résumé, Twesten a voulu faire voir de quelle manière il conviendrait d'écrire à l'avenir la dogmatique, plutôt que d'en composer une lui-même.

Les définitions que Twesten donne de la dogmatique, les développements dans lesquels il entre sur l'origine et sur la formation de cette science, sur ses devoirs et ses rapports avec les sciences correlatives, sont pleins de clarté et de justesse. Ils n'ont certainement pas peu contribué à consommer la révolution qui s'est opérée dans la manière de comprendre et d'exposer le dogme. Ces pages sont écrites avec une grande facilité et non sans une certaine élégance ; la pensée de l'auteur s'éclaircit par des comparaisons souvent ingénieuses, toujours frappantes. On sent que ces développements ont été présentés de vive voix, avant d'être mis par écrit.

La manière dont Twesten envisage la dogmatique découle naturellement de sa manière d'envisager la religion. Or, pour lui comme pour Schleiermacher, la religion consiste avant tout dans une certaine modification du sentiment qui entraîne à sa suite des pensées et des actions nouvelles, et en vertu de lois organiques. Il en résulte que les dogmes qui appartiennent à la sphère de la pensée renferment un élément vis-à-vis duquel le sentiment religieux se montre plus ou moins indifférent. Le christianisme, qui est une force divine, appelée à créer en nous une vie nouvelle, est suscep-

[1] I. S. 87.

tible d'être revêtu d'une multitude de formes dogmatiques différentes, qui toutes s'appliquent à être l'expression de la vie et de la conscience chrétiennes. L'une de ces formes, la plus parfaite de toutes quant à la fidélité avec laquelle elle rend le témoignage de la conscience chrétienne, est la dogmatique biblique. Et cependant, cette forme ne peut pas être celle dans laquelle nous-mêmes nous exprimons notre foi : car notre manière de concevoir les choses, de les raisonner, de les grouper est autre, ce qui influe nécessairement sur l'exposition du dogme[1].

Il résulte de ces considérations que la doctrine de l'Église est essentiellement variable, qu'elle se renouvelle à des intervalles périodiques. Cette vérité n'a rien de bien nouveau et de bien étrange pour le protestant qui est obligé d'admettre l'existence de plusieurs Églises ou communautés chrétiennes. Il y a plus : la doctrine ecclésiastique varie au sein d'une même communauté religieuse. Les principes fondamentaux, posés lors de la constitution d'une Église, sont développés avec plus de rigueur et d'étendue dans la suite des temps ; ils sont appliqués à des points nouveaux, ce qui ne pouvait se faire dès l'origine, alors qu'une partie des conséquences résultant des principes posés, restait encore inaperçue ou voilée. De nouveaux devoirs naissent de besoins nouveaux ; la dogmatique entre en relation avec des sciences qui viennent seulement de naître. C'est ainsi que les progrès accomplis dans les sciences historiques, philosophiques et critiques ont dû, de toute nécessité, exercer une puissante action sur le développement de la science dogmatique.

[1] I. S. 36.

Qui soutiendra que le caractère fondamental de la doctrine chrétienne est nécessairement condamné à souffrir de ces changements inévitables accomplis dans l'exposition scientifique? Ce n'est pas tout : la foi elle même, l'intérêt religieux peuvent prendre une direction, qui sans être en opposition avec les principes fondamentaux sur lesquels repose l'Église, modifient singulièrement la physionomie de la science dogmatique. En un mot, le principe central du système, sur lequel se dirige toute l'attention, vers lequel tout converge et qui exerce naturellement une influence prépondérante sur tout le système, ce principe peut être déplacé, et par suite entraîner une révolution dans la méthode scientifique.

Aussi la dogmatique, qui ne doit pas seulement être un chapitre de l'histoire des dogmes, mais qui a pour mission d'exposer la foi vivante d'une Église à une époque donnée, ne doit-elle se refuser à aucune des modifications qui lui sont prescrites par les progrès de la foi accomplis dans la communauté. Elle doit être une reproduction organique de cette foi commune, telle qu'elle a lieu dans l'âme de celui qui s'acquitte de cette tâche[1]. La dogmatique ne découle pas d'une manière directe de la sainte Écriture, mais de la conscience chrétienne. Pour que l'accord qui doit exister entre les données de l'une et le témoignage de l'autre, soit démontré, il suffit que les principes fondamentaux de la dogmatique puissent être retrouvés dans la Bible; de même ce n'est pas aux textes isolés qu'il convient de s'attacher, mais à l'ensemble du témoignage scriptu-

[1] I. S. 55.

raire. La démonstration sera donc beaucoup moins facile et moins simple que jadis où l'on se contentait de citer à l'appui de la proposition dont on prétendait établir la vérité, le témoignage de tel ou tel passage biblique, séparé de son contexte [1].

Quant à l'influence des sciences philosophiques et historiques sur le dogme, Twesten fait remarquer avec raison que ce n'est que la forme, l'expression qui en est atteinte : car c'est dans le sentiment que le dogme a ses racines; une critique purement rationnelle ne saurait avoir de prise sur lui. En d'autres termes, pour Twesten comme pour Schleiermacher, la dogmatique et la philosophie sont deux sciences entièrement indépendantes l'une de l'autre. Il est permis d'espérer et même de présupposer leur accord final, ainsi que leur harmonie préétablie; on peut désirer leur alliance et leur union, sans pour cela oublier qu'elles diffèrent essentiellement l'une de l'autre, et quant à leur point de départ et quant à leur méthode scientifique. Au fond, il en est de la dogmatique et de la philosophie comme de la méthode empirique et de la méthode spéculative : elles se complètent et se soutiennent l'une l'autre, sans jamais se confondre; elles convergent au même but, tout en suivant des voies différentes. La dogmatique est une science toute expérimentale, et son domaine est la conscience religieuse; la philosophie, au contraire, est une science plutôt spéculative et se construit d'après les principes de la dialectique [2].

Voici maintenant la conclusion que Twesten tire de tous ces développements : le premier et le plus impor-

[1] I. S. 63. — [2] I. S. 79.

tant devoir de la dogmatique est une analyse très-exacte et très-approfondie de la conscience chrétienne, du sentiment religieux sur lequel elle repose et de la foi qui en découle, dans le but de réunir tous ces éléments dans un système. La dogmatique doit être une exposition fidèle, complète et scientifique du témoignage rendu par la conscience religieuse. Puis elle devra montrer l'accord de ses résultats, tant avec l'Écriture qu'avec les symboles auxquels l'Église accorde une valeur normative; enfin, elle pourra chercher à justifier ces mêmes résultats devant le *forum* de la science ou de la philosophie : non pas en tant qu'elle s'appuie sur des faits de conscience, car dans ce cas elle porte sa justification en elle-même, mais en tant qu'elle fait des emprunts au domaine de la réflexion et du raisonnement scientifique[1].

L'aperçu historique que Twesten a joint à ses prolégomènes nous paraît tracé de main de maître, et les observations critiques, dont l'auteur l'accompagne, sont souvent d'une justesse frappante. Il lui semble que la dogmatique protestante tout particulièrement n'a pas reconnu d'une manière suffisante sa mission spéciale, d'être l'expression fidèle du témoignage que rend la conscience religieuse; et c'est à cette négligence qu'il attribue les erreurs et les écarts dans lesquels elle est tombée. Trop souvent, en effet, la dogmatique n'a consisté que dans l'agencement plus ou moins artificiel d'un certain nombre de vérités empruntées soit à des passages isolés de la Bible, soit à des systèmes philosophiques jouissant de la vogue du jour[2].

[1] I. S. 205. — [2] I. S. 237.

Il est facile de voir que presque sur tous les points Twesten se rencontre avec Schleiermacher, dont il est évidemment l'un des plus fidèles disciples. On peut dire que tout ce premier volume de son ouvrage n'est qu'un commentaire détaillé des propositions émises par Schleiermacher dans l'introduction de sa *Foi chrétienne.* Twesten donne aussi la préférence à la manière dont ce théologien a divisé la dogmatique, tout en adoptant, pour les raisons indiquées plus haut, l'ordre suivi par De Wette dans son *Manuel de la dogmatique chrétienne.*

Nous devons mentionner ici le nom d'un théologien, qui jouit en Allemagne d'une grande réputation de piété et d'originalité en matière de science. Le professeur *Beck,* de Tubingue, n'a pas écrit de dogmatique proprement dite, mais il a publié la première partie d'une *Dogmatique biblique*[1] et une *Introduction à la théologie systématique*[2] qui contiennent, dans un langage parfois obscur et prétentieux, des idées saines et justes plutôt que neuves. Le dernier de ces ouvrages, dans lequel l'auteur se rattache de préférence à Nitzsch, mérite de fixer un instant notre attention.

Beck distingue la théologie systématique de la dogmatique, en ce que la première renferme également l'éthique et sert ainsi de base à la seconde. La vérité chrétienne, suivant lui, ne conserve toute sa force et toute son originalité que lorsqu'elle se produit avec tous ses éléments : or, comme elle est une vie aussi bien qu'une connaissance, on la dépouillerait d'un caractère essentiel et on se priverait d'un auxiliaire indispensable, en séparant la morale de la dogmatique. Notre auteur s'é-

[1] Die christl. Lehrwissenschaft nach bibl. Urkunden. Stuttg. 1841.
[2] Einleitung in das System der christl. Lehre. Stuttg. 1838.

lève avec force à la fois contre ceux qui voudraient réduire la doctrine chrétienne à n'être plus qu'un assemblage de textes bibliques ou d'opinions dogmatiques traditionnelles, et contre ceux qui, désertant le terrain de la foi, substitueraient au dogme chrétien une doctrine rationnelle qui n'aurait plus du christianisme que l'apparence. La première condition à exiger de celui qui veut entreprendre une exposition systématique de la doctrine chrétienne, c'est de ne pas se montrer indifférent, de n'être pas étranger à la foi chrétienne et de ne pas vouloir appliquer le critère de sa raison subjective à la vérité objective. En d'autres termes : pour réfléchir sur la vérité, il faut être dans la vérité.

Mais, se demande-t-on, cette vérité que le dogmatiste doit s'assimiler par la foi, ne perdra-t-elle pas ainsi sa valeur objective? Y a-t-il quelque part une vérité religieuse, un système de croyances qui soit affranchi du caractère de subjectivisme et d'imperfection propre à toutes les créations de l'esprit humain? Grave et redoutable question, en effet, et sur laquelle il importerait d'avoir une solution nette et précise. Beck croit pouvoir garantir et démontrer la valeur objective et par conséquent l'autorité absolue des vérités qui constituent la foi chrétienne. Combien nous devons regretter l'obscurité du langage dans lequel il s'exprime qui nous rend si difficile la tâche de suivre le fil de sa pensée! Voici pourtant ce que nous en avons cru saisir.

Le christianisme étant un principe de vie spirituelle, s'est créé un organisme parfaitement adéquat, au moyen duquel il se révèle dans le monde : il est, si l'on veut, le type parfait de la vie divine qui se révèle au sein de l'existence humaine. Il s'adresse à tous

les hommes, parce que tous sont appelés à réaliser ce type divin et il réclame leur foi. Mais l'homme ne peut pas s'arrêter à cette foi pure et simple, à cette adhésion spontanée: il soumet l'objet de sa foi à l'examen; il cherche pour l'exprimer, dans la plénitude de sa richesse, la forme, la conception la plus convenable. La mesure des dons spirituels dépend de la fidélité de notre abandon au christianisme et la vie nouvelle qui nous tombe en partage reste toujours supérieure à l'intelligence que nous pouvons en avoir; cependant grâce à la puissance créatrice dont cette vie nouvelle est douée, elle produit en nous une connaissance toujours plus approfondie des éléments de force spirituelle qu'elle nous a communiqués [1]. Mais si d'une part cette connaissance dépend de la foi, il faut que d'autre part elle se règle sur les lois générales de la pensée humaine, d'après les principes et la méthode de la science : or, comme ces lois et ces principes varient suivant les temps et les individus, il en résulte que chaque époque essaie d'exprimer sa foi par des formules nouvelles, d'expliquer ses croyances par des systèmes nouveaux, n'étant jamais pleinement satisfaite des formules et des systèmes antérieurs, quelque appropriés qu'ils aient été aux besoins des temps qui les virent naître [2].

L'organisme vivant dans lequel, comme nous l'avons dit, le christianisme se révèle au monde, peut se décomposer en diverses parties; dans chacune des phases de son développement la société chrétienne possède et porte avec elle tout le contenu de la foi et le type complet de la vie divine, mais elle ne le révèle que peu à peu au

[1] S. 20. — [2] S. 14.

dehors, qu'il s'agisse de la connaissance scientifique ou des applications sociales. Cependant à côté de ces évolutions successives, auxquelles elle est soumise, la vie divine telle qu'elle nous est offerte par le christianisme, s'est choisi une expression particulière, parfaite en son genre, dans la sainte Écriture. C'est là une révélation dès maintenant complète et dont toutes les autres ne sont en quelque sorte que des reproductions et des commentaires : la Bible a un caractère normatif et typique[1].

Mais, comme tout ce qui dérive du christianisme, la Bible est un organisme vivant : il est par conséquent nécessaire d'examiner comment elle s'est produite ; il faut que nous assistions à sa genèse, que nous remontions à son principe. La science chrétienne devra reproduire l'organisme biblique dans une forme systématique appropriée aux besoins particuliers de chaque temps[2].

La pensée de notre auteur revient en résumé à ceci : Pour pouvoir donner une exposition systématique de la doctrine chrétienne, il faut d'abord se l'assimiler par la foi, telle qu'elle est contenue dans la Bible; puis il convient d'appliquer aux vérités ainsi acquises les principes de la science et la terminologie qui se trouve le plus en rapport avec le génie propre à chaque époque.

Rothe a commencé dans une série d'articles publiés dans les *Studien*[3] à esquisser des prolégomènes à la science dogmatique et il y est tout naturellement amené à traiter la question qui nous préoccupe. La solution qu'il lui donne ne nous a pas entièrement satisfait. Comme

[1] S. 27. — [2] S. 41.

[3] Zur Dogmatik. Stud. u. Kritik. 1855. H. 4. 1858. H. 1. 1860. H. 1.

Schleiermacher, il voudrait ranger la dogmatique au nombre des sciences historiques. Il lui conteste d'une manière absolue le droit de modifier la doctrine reçue ou enseignée à une époque donnée dans la communauté ecclésiastique à laquelle le dogmatiste se rattache : c'est à la théologie spéculative et non à la dogmatique qu'il appartient de préparer et d'accomplir les modifications jugées nécessaires. L'œuvre du dogmatiste au contraire consiste en ces deux points : il doit se borner à recueillir sur chaque dogme l'opinion des symboles et les développements qu'elle a reçus par les théologiens qui s'y rattachent; puis il doit vérifier les résultats ainsi obtenus en les comparant avec le témoignage de la Bible, de la conscience religieuse et de la science. S'il devait se trouver un désaccord entre eux, il se bornera à le constater, à en donner acte, sans chercher à le faire disparaître.

La dogmatique serait donc, suivant Rothe, une espèce de procès-verbal qui contiendrait le relevé de tous les témoignages pour ou contre une opinion dogmatique; elle n'aurait nullement la tâche de les réduire à l'unité et de formuler des conclusions nettes et précises[1]. Toutefois ce que Rothe ôte à la dogmatique, il le donne à la théologie spéculative dont il a tracé un programme sommaire dans les premiers paragraphes de son *Ethique*[2]. Cette branche de la théologie à laquelle revient l'honneur de frayer des voies nouvelles à l'Église et de tra-

[1] Telle est aussi l'opinion de *Nædner* qui nie que l'élément scientifique et spéculatif soit inhérent à l'essence de la dogmatique, puisqu'il implique la négation du caractère positif revendiqué par la doctrine chrétienne. Voy. Das Recht der Dogmen im Christenthum in gesch. Betrachtungen. Zeitschr. für histor. Theol. 1851. H. 4.

[2] Theologische Ethik. Wittenb. 1845. 3 Bde. Voy. I. § 1-6.

vailler à la réconciliation définitive entre la foi et la science, n'est liée à aucune des conditions précédemment indiquées. Elle ne relève que de la science, ne connaît d'autres lois que celles d'une saine logique et n'a aucun égard aux données objectives; il lui suffit de légitimer après coup, par une contre-épreuve scrupuleuse, l'accord de ses résultats avec le témoignage de la Bible et de la tradition ecclésiastique.

Il est vrai que le théologien qui se livre aux recherches spéculatives dont il est question ne commence pas par faire table rase. Il ne peut faire abstraction des résultats auxquels l'a conduit son propre développement spirituel, ni de la marche de l'humanité à laquelle il est lié d'une manière organique indissoluble. Le point de départ de toute science religieuse, au sein de la société chrétienne, est la conscience de Dieu, telle que le christianisme l'a déterminée. Tous les éléments dont se compose la doctrine chrétienne devront pouvoir être logiquement dérivés de cette prémisse.

Nous ne pouvons pas suivre Rothe dans ses déductions, étrangères au but de notre travail. Remarquons seulement encore que, suivant notre auteur, le besoin d'une théologie spéculative, venant suppléer à l'insuffisance de la dogmatique, ne se fait sentir que lorsque les dogmes, soit par leur contenu soit par leur forme, ne répondent plus aux exigences scientifiques des membres éclairés de l'Église : elle aura ainsi toujours une apparence d'hétérodoxie. Mais à ce compte presque tous les ouvrages de dogme, nés du besoin de légitimer la foi aux yeux de la raison, rentrent dans la catégorie de la théologie spéculative. Nous ne voyons pas dans quel intérêt Rothe veut que la dogmatique soit toujours orthodoxe

au risque de ne plus répondre aux besoins de l'époque; tandis que la théologie spéculative, pleine de vie et de promesses, est fatalement condamnée à porter le cachet de l'hétérodoxie et du subjectivisme.

Julius Müller a publié un article étendu sur la dogmatique dans l'*Encyclopédie théologique* de Herzog[1]. Elle est, suivant lui, l'exposition de la doctrine chrétienne. Il lui demande d'exposer, non ce qui a été reconnu comme vrai à une époque ou dans une communauté donnée, mais ce qui est absolument vrai en soi. Mais ici se présente une difficulté. Si la science dogmatique entreprend la recherche de ce qui est vrai en soi en matière religieuse, elle ne pourra pas conserver le caractère historique qui cependant semble lui être propre: car tout ce qui appartient au domaine de l'histoire est nécessairement limité par l'espace et le temps, renferme toujours des éléments négatifs et contradictoires et est soumis aux lois d'un développement progressif. La dogmatique est-elle résolue à n'admettre que ce qui a une valeur absolue, il faut qu'elle fasse dériver ses connaissances des principes généraux, immanents à l'esprit humain : seulement dans ce cas, elle n'est plus une science théologique, elle devient une science philosophique.

En examinant la question de plus près on s'aperçoit que la science de la doctrine chrétienne reçoit son objet de la révélation de Dieu en Jésus-Christ: or, il est dans la nature de cette révélation de résoudre la contradiction qui existe entre ce que cherche la raison, le vrai absolu, et ce que donne l'histoire, le vrai relatif. Un fait historique isolé, limité par l'espace et par le temps et qui

[1] Real-Encyklopedie für protest. Theol. u. Kirche. Bd. III. S. 433-450.

présente cependant le caractère de la vérité absolue, l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ est la source et la norme de toutes les autres connaissances dans le domaine du christianisme. De là le rang spécial et unique qu'occupe la dogmatique parmi les autres sciences, de là son caractère à la fois historique et philosophique. Les obstacles que peut présenter encore la solution de la difficulté signalée ne viennent pas de l'objet de la science, mais de l'imperfection de celui qui doit s'assimiler le contenu de la révélation chrétienne et le reproduire avec une entière fidélité.

Aussi longtemps que nous ne considérons la révélation chrétienne que comme une autorité en quelque sorte extérieure et étrangère à l'homme, il peut bien se produire une foi aveugle et passive, mais non une foi active et libre, consciente d'elle-même, dont il soit possible de faire dériver une connaissance scientifique, un système. Car notre esprit ne possédant dans cette condition aucune notion générale, aucun principe générateur, ne peut essayer que des combinaisons partielles et fragmentaires qui donnent bien une sorte d'agrégat, mais non un système de vérités. La foi chrétienne doit avoir pour résultat de produire en nous une autorité intérieure, de manière que la connaissance dogmatique ne soit plus une opération en quelque sorte mécanique, mais bien un travail organique, un fruit véritable de la foi.

La remarque que la doctrine chrétienne, telle qu'elle se révèle dans les diverses manifestations de la vie religieuse, est entachée de contradictions, fait naître le soupçon et presque la certitude que des erreurs doivent s'être glissées dans la tradition de cette doctrine. Il en

résulte le besoin de séparer le vrai d'avec le faux, et il est de la plus haute importance d'être bien fixé sur la manière dont la dogmatique doit démontrer la vérité de ses propositions. L'objet principal de la doctrine chrétienne étant le salut ou l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ, tous les faits, toutes les assertions ou actions par lesquelles cette œuvre se manifeste, forment la base de la preuve dogmatique. En d'autres termes, toute vérité qui aspire à faire partie de l'organisme de la dogmatique chrétienne, doit légitimer son accord avec les faits, les assertions ou les actions qui constituent ce que nous appelons l'œuvre du salut, savoir la vie et la mort de Jésus-Christ, ainsi que l'enseignement des apôtres qui vient compléter le sien, qui porte le cachet d'une inspiration spéciale et qui est garanti d'une manière suffisante par la tradition écrite.

L'Écriture apparaît ainsi comme l'unique fondement de la preuve dogmatique. Mais la dogmatique présupposant, comme nous l'avons vu, la foi, l'expérience personnelle, il faut que la puissance propre à l'œuvre du salut vienne directement se révéler à nous, afin de nous offrir le moyen de nous orienter et de nous reconnaître dans le contenu divin des saintes Écritures. Ce témoignage tout intérieur que la révélation chrétienne produit en nous, s'appelle dans le langage de l'école le témoignage du Saint-Esprit. C'est lui qui fait distinguer au chrétien ce qu'il y a d'essentiel dans la Parole écrite ; c'est lui qui donne à la conscience religieuse une certitude qui ne se laisse troubler ni par les propositions contradictoires que la raison peut lui opposer, ni par celles, en apparence contradictoires aussi, qui peuvent se présenter dans l'Écriture elle-même. Si

la vérité révélée n'a pas pris possession du chrétien à tel point qu'elle produise en lui, par le seul fait de sa présence, des pensées et des connaissances de même nature qu'elle, c'est-à-dire chrétiennes, l'existence d'une dogmatique, d'un système scientifique de la vérité chrétienne, est à jamais impossible.

Tel est, suivant J. Müller, le rôle que l'individu est appelé à jouer en matière de connaissance religieuse. Ce n'est pas là un nouveau fondement sur lequel doit s'édifier la preuve dogmatique, car l'individu demeure soumis à l'autorité de la Bible, par le moyen de laquelle la révélation chrétienne lui est communiquée. Faire dériver la dogmatique de la conscience chrétienne seule, sans avoir recours à l'Écriture, semble à notre auteur une entreprise pleine de dangers, et il affirme que cette fausse autonomie de la conscience chrétienne, sous prétexte de spiritualisme, aboutirait infailliblement à des résultats négatifs. D'autre part, ces droits que la foi chrétienne assure à l'individu ne conduisent pas non plus à l'isolement en matière religieuse, car rarement le chrétien arrive à la connaissance de la vérité rédemptrice autrement que par le secours et l'intermédiaire de la communauté ecclésiastique. C'est de l'Église surtout que l'on peut dire que par ses symboles et ses débats dogmatiques, elle est le véritable interprète de l'Ecriture ; c'est elle qui nous suggère les questions qu'à notre tour nous adressons à l'Écriture; c'est elle aussi qui nous met sur la voie de leur solution. Jamais cependant les symboles ne peuvent avoir pour la dogmatique une valeur normative; ils pourraient devenir trop facilement une entrave et enlever à la doctrine chrétienne son caractère scientifique. On doit toujours re-

courir à l'Écriture, dans le but de réviser et de rectifier les résultats transmis par la tradition. Ainsi, suivant J. Müller, le témoignage de l'Église et celui de la conscience chrétienne individuelle sont toujours et en toute circonstance subordonnés à celui de l'Écriture, qui est l'autorité suprême et la seule source, vraiment pure et féconde, en matière dogmatique.

Nous ne soumettrons pas ces vues, en général fort justes, à un examen critique détaillé; on verra plus loin, quand nous exposerons notre propre théorie, quels sont les points, en petit nombre, où nous croyons devoir nous séparer de J. Müller. Cette divergence d'ailleurs repose plutôt sur la définition de certains termes que sur le fond même des idées.

CHAPITRE III.

LES OUVRAGES DOGMATIQUES DE LIEBNER, DE LANGE, DE MARTENSEN, D'EBRARD, DE HOFMANN, DE SCHENKEL, DE RÜCKERT ET DE LANG.

Dans un article de la *Revue de Tubingue* qui a fait sensation[1], *Kling* se posait, il y a vingt-cinq ans déjà, la question : Quelle est la forme qu'il convient de donner à la dogmatique, en vue de l'état actuel de la science théologique et des principes sur lesquels repose notre Église évangélique? Il concluait qu'il est de toute nécessité qu'elle porte un caractère plus christologique. Comme c'est en Jésus-Christ que Dieu revêt la nature humaine et l'homme la nature divine, argu-

[1] Was für eine Gestalt der Dogmatik dürfte sowohl dem gegenwärtigen Zustand der theol. Wissenschaft als den Principien der evangel. Kirche am meisten entsprechen? Tübinger theol. Zeitschr. 1834. II. 2.

mentait Kling, il faut aussi que toute la doctrine chrétienne découle de lui, comme de son principe générateur. Ce que l'auteur de cet article demandait avec instance, *Liebner* l'a réalisé[1].

Dans un article récent de la Revue qu'il dirige[2], il développe avec une certaine étendue comment toutes les notions dogmatiques, et surtout celles qu'on a l'habitude de placer dans l'introduction, perdent toute leur force et toute leur originalité, alors qu'elles sont détachées du principe christologique ou que du moins le lien qui doit les unir à ce principe n'est pas clairement marqué.

Mais pour asseoir la christologie elle-même sur un fondement solide il faut remonter jusqu'au dogme de la Trinité. Telle est l'idée qui a inspiré à Liebner la composition de sa *Dogmatique chrétienne*[3] dont le premier volume, contenant la christologie, a seul paru jusqu'à ce jour. L'avantage qu'il croit pouvoir obtenir ainsi est double. Il lui semble tout d'abord qu'en donnant à Christ, l'Homme-Dieu, la place centrale dans la dogmatique, ce sera une garantie pour la connaissance plus exacte de Dieu et de l'homme, quoique la manière très-compliquée dont il procède pour construire sa christologie eût dû l'avertir que ce n'est pas aux dépens de la simplicité que l'on obtient la clarté. Le

[1] Déjà avant lui deux auteurs essayaient de construire la dogmatique d'après le principe christologique : c'est Rust dans son ouvrage : Philosophie u. Christenthum, et Hahn dans son : Lehrbuch des christl. Glaubens.

[2] Aus Vorlesungen über die Dogmatik : Jahrbücher für deutsche Theol. 1856. H. 1.

[3] Die christl. Dogmatik aus dem christol. Princip dargestellt. Götting. 1849.

Christ, suivant Liebner, est à la fois la seconde personne de la Trinité, telle que l'Église l'a formulée, et le type primordial de l'humanité, la totalité concrète de la nature humaine, dont les éléments isolés forment les membres épars de la grande famille humaine : idée toute nouvelle empruntée à la philosophie moderne et destinée sans doute à répondre aux réclamations qu'elle pourrait élever contre le dogme trinitaire. Quelque ingénieuse que soit cette combinaison de la scolastique et de la spéculation hégélienne, nous avouons qu'elle nous semble médiocrement d'accord avec le témoignage de l'Écriture et avec celui de la conscience chrétienne.

Liebner prétend en outre que son procédé a l'avantage de faire ressortir toute l'importance que doit avoir l'élément éthique dans la construction de la dogmatique. Il fait voir avec beaucoup de sagacité combien la théologie protestante en négligeant cet élément a fait fausse route; il prouve avec la dernière évidence que ce qui constitue le caractère vraiment original de la doctrine chrétienne, c'est précisément la manière indissoluble dont la morale s'y combine et s'y unit avec le dogme. C'est en réintégrant cet élément éthique dans ses droits que nous pourrons le mieux servir le christianisme en le présentant à ses adversaires sous une forme beaucoup plus convenable que nos pères qui trop souvent se sont perdus dans les landes stériles du rationalisme ou du scolasticisme. Liebner parle d'or quand il ajoute que ce qui, dans le christianisme, est démontré être le plus pratique, renferme aussi les éléments de la véritable spéculation; comme aussi tous les résultats de la spéculation, quelque ingénieux et quelque profonds qu'ils puissent paraître, ne sont vrai-

ment féconds pour l'intelligence de la doctrine chrétienne qu'à la condition d'être pratiques.

L'idée centrale, à la fois spéculative et pratique, qui constitue le christianisme, paraît être à Liebner celle de l'Homme-Dieu, avec toutes les applications à la théologie et à l'anthropologie, dont elle est susceptible. Toute la tâche de la dogmatique se réduit à analyser et à décomposer dans tous ses éléments l'idée spéculative de l'Homme-Dieu.

Nous n'avons pas à exposer ici les résultats auxquels aboutit cette analyse et les vues trinitaires et christologiques passablement vagues et arbitraires de notre auteur. Pour avoir voulu éviter le scolasticisme, il est tombé dans le mysticisme, et, tout compte fait, il se trouve que Liebner est beaucoup plus subjectif, dans ses spéculations, que ceux auxquels il adresse ce reproche, et dont le seul tort est d'avoir pris comme point de départ et comme source de leur dogmatique la conscience chrétienne. Tout en lui tenant compte de la bonne volonté qu'il a montrée en expliquant par des considérations éthiques, les dogmes les plus ardus et les plus spéculatifs de la théologie, nous devons déclarer que sa christologie ne satisfait ni la conscience, ni la science, ni l'Écriture. C'est grandement risquer de faire fausse route que de mettre, comme principe générateur de la doctrine chrétienne, à la place d'un fait très-simple, la personne de Jésus-Christ, selon les Écritures, l'idée très-spéculative et très-complexe de l'Homme-Dieu.

La dogmatique de *Lange*[1] se propose, elle aussi, de réconcilier la science moderne avec l'ancien dogme.

[1] Christl. Dogmatik. Heidelb. 1849-1852. 3 Bde.

Cherchons à nous rendre compte, aussi clairement que possible, chez un auteur qui possède si peu le don de de la clarté, la manière dont il prétend accomplir cette œuvre. La définition qu'il donne du dogme devra être le point de départ de notre analyse. Le dogme, dit Lange, est un principe à la fois spirituel et social qui détermine la vie religieuse d'une société humaine quelconque[1]. Il se compose en conséquence d'un double élément : d'un élément idéal, car il naît dans les mystérieuses profondeurs de certains hommes de génie; d'un élément réel, car il se manifeste dans la totalité des institutions par l'intermédiaire desquelles les vues de ces hommes privilégiés sont devenues la propriété de certaines communautés religieuses. C'est l'action, le jeu combiné de ces deux éléments qui constitue le développement dogmatique, l'histoire des dogmes.

La dogmatique sera donc la science de la doctrine chrétienne, en tant qu'elle est le principe religieux et social, la norme suprême de l'Église chrétienne[2]. Lange distingue dans le développement de la dogmatique une triple tendance : la tendance idéale qui la pousse à exposer dans leur ensemble systématique les idées qui forment son contenu et à montrer qu'elles sont fondées en raison; la tendance sociale, suivant laquelle la dogmatique s'efforce d'établir les droits et les raisons d'être de telle ou telle communauté ecclésiastique déterminée; enfin ce que l'auteur nomme d'un de ces noms composés si élastiques et si chers aux théologiens allemands, la tendance idéale-sociale, qui provoque une action réciproque des idées sur les faits et des faits sur

[1] I. S. 2. — [2] I. S. 43.

les idées dans le domaine religieux. De là les trois parties dans lesquelles Lange divise la dogmatique: la dogmatique philosophique dont le caractère et le mode de démonstration est emprunté à la philosophie, quoique son objet appartienne au domaine de la religion; la dogmatique positive qui n'est que l'exposition systématique des dogmes ecclésiastiques et qui tire ses preuves de l'Écriture et des symboles de l'Église, tout en s'appliquant à en montrer les rapports et la concordance avec l'idée ou le dogme philosophique; enfin, la dogmatique appliquée ou l'application du principe de la dogmatique chrétienne à toutes les autres sphères de l'activité humaine, dans le but de réaliser sur la terre le royaume des cieux[1].

Laissant de côté la dogmatique appliquée qui embrasse une série de branches théologiques, absolument étrangères à notre sujet, telle que la statistique, la polémique, l'irénique, ce qui nous frappe dans la division de Lange, c'est la séparation de la dogmatique philosophique d'avec la dogmatique positive. Afin de mieux saisir la pensée de notre auteur, nous allons examiner de plus près la manière dont il décrit l'une et l'autre.

La dogmatique philosophique est la dogmatique chrétienne dans son rapport avec la pensée humaine en général. Sa tâche est de démontrer l'origine, les développements successifs, les modifications essentielles des dogmes chrétiens dans leur vérité et dans leur nécessité, afin de les justifier devant le *forum* de la raison. Elle n'est pas déterminée par le dogme, mais elle se rapporte à lui : c'est ce que l'on entend communément par le

[1] I. S. 94.

terme de philosophie chrétienne. Il est du plus haut intérêt pour l'Église que la dogmatique philosophique soit nettement séparée de la dogmatique positive et exposée à part, comme l'apologie et la démonstration théorique de cette dernière : car le christianisme ne peut se dispenser de légitimer la vérité de ses dogmes aux yeux de la raison ; et la dogmatique, en tant que positive, ne peut faire dépendre la vérité de ses affirmations des décisions d'une époque, d'une école ou d'une individualité particulière [1].

La dogmatique philosophique est appelée à s'occuper des éléments anthropologiques et historiques qui apparaissent dans le développement religieux de la vie humaine pour constituer le dogme chrétien. Elle combine ainsi l'apologétique avec les prolégomènes de la dogmatique, deux sciences auxquelles, suivant Lange, on n'a pas consacré l'attention et les soins qu'elles méritent. Dans l'exposition scientifique de son objet, la dogmatique philosophique choisit de préférence la méthode progressive. La notion la plus élémentaire, propre au christianisme, est la conscience humaine, la vie de l'esprit : c'est par l'analyse et la description de cette source de la religion que commence la dogmatique philosophique. Elle conclut de cet examen que la forme la plus élevée et la plus pure, sous laquelle puisse se présenter la religion, est la foi libre et active, telle que la produit le christianisme, dont le but suprême est l'union de la nature humaine et de la nature divine [2].

La dogmatique philosophique a terminé sa tâche, lorsqu'elle a montré de quelle manière la dogmatique

[1] I. S. 99. — [2] I. S. 106.

positive est déterminée par la doctrine ecclésiastique dont elle est chargée de démontrer le caractère idéal ou la vérité absolue. Seulement il ne faut pas que ce but soit atteint au détriment de ce que Lange appelle l'objectivité de la doctrine ecclésiastique : car, dans ce cas, la conception rationnelle d'un individu, nécessairement bornée et imparfaite, viendrait se substituer à la conception idéale de l'Homme-Dieu. Aussi la dogmatique devra-t-elle se borner à exposer avec impartialité ceux des éléments positifs du christianisme dont elle ne parviendrait pas à démontrer le caractère idéal, après avoir rendu compte toutefois des essais qu'elle a faits pour résoudre les contradictions attachées aux mystères en question, et des difficultés insurmontables qu'elle a rencontrées, tout en nourrissant la ferme confiance que l'Église en trouvera un jour la solution. Le dogmatiste d'ailleurs peut être assuré de pouvoir toujours déterminer le caractère idéal des dogmes dont l'obscurité est sentie par ses contemporains : le Saint-Esprit donne à chaque époque, suivant la mesure de ses besoins, l'intelligence des parties encore voilées de la doctrine chrétienne[1].

La dogmatique positive, comme principe social de l'Église et comme norme de la foi chrétienne, ne peut être exposée que dans ses rapports avec les preuves historiques sur lesquelles s'appuient cette Église et cette foi. Elle prend son point de départ dans la théologie biblique ; elle suit la marche du développement historique du dogme et aspire ainsi à devenir, si l'on peut dire ainsi, la conscience scientifique de l'Église actuelle.

[1] I. 659.

Les véritables sources de la dogmatique positive ne sont donc point les systèmes de la théologie nés dans les écoles, encore moins les opinions populaires répandues dans l'Église, ni surtout les conceptions particulières à tel ou à tel individu; elle interroge les documents qui constituent son caractère positif, savoir les livres sacrés. Cependant la dogmatique ne devra pas considérer la Bible comme un code abstrait, mais comme le livre de la vie ou du développement organique de l'Église. Quant aux matériaux qu'elle emprunte à l'Écriture, il faut que l'Esprit divin qui les y a déposés et qui agit encore aujourd'hui dans l'Église lui en explique le sens; de même il faut qu'elle compare avec la vérité scripturaire les notions qu'elle puise dans les confessions de foi et les symboles de l'Église[1]. Il est donc de toute impossibilité que la dogmatique positive accomplisse sa tâche, sans le concours de la critique dont la dogmatique philosophique lui a d'ailleurs déjà fourni les règles et les principes : ces principes découlent du souverain principe qui est à la base de toutes les révélations divines et qui est la source de toute connaissance chrétienne, savoir la doctrine de l'Homme-Dieu, dans sa vérité éternelle, dans son apparition historique, dans son action continue sur le monde[2].

Lange se félicite de ce que l'on reconnaisse de nos jours toujours davantage que la doctrine de l'Homme-Dieu est le véritable principe de la dogmatique. C'est elle aussi qui lui fournit les éléments de sa division; la christologie idéale ou la théologie, la christologie réelle ou la sotériologie, et enfin la christologie infinie ou la

[1] II. S. 1-4. — [2] I. S. 665.

pneumatologie[1]. Nous terminerons cet aperçu des vues de Lange par une dernière remarque qui n'est pas sans importance. Il insiste beaucoup sur l'obligation qu'a la science dogmatique d'exposer la doctrine chrétienne, non pas dans la forme qu'elle a revêtue dans le passé, mais dans celle que réclame le présent. Trois facteurs sont appelés à concourir lorsqu'il s'agit de fixer le dogme; le développement historique de la science, les questions qui agitent le temps dans lequel vit le dogmatiste, et qui le portent à mettre en évidence tels dogmes de préférence à tels autres, et enfin l'individualité du dogmatiste lui-même qui doit imprimer son cachet à l'ensemble de son système. Si le caractère individuel d'une personne et d'une œuvre est surtout reconnaissable en ce qu'elle reflète d'une certaine manière la plénitude de l'existence humaine, cela est surtout vrai pour la dogmatique[2]. Lange réclame hautement pour elle, ce qu'on pourrait appeler, en opposition avec le subjectivisme, l'individualisme en matière dogmatique.

La dogmatique, suivant *Martensen*[3], est l'exposition et la démonstration scientifique de la doctrine chrétienne. Elle ne doit être ni un simple tableau historique de ce qui, à une époque déterminée, a été ou est admis par une communauté chrétienne; ni le résultat d'une réflexion philosophique sur un ensemble de vérités, transmises par la tradition et soumises à l'examen de la raison individuelle. Le terrain où elle naît est celui de la foi chrétienne, et les propositions dont elle essaie de démontrer la vérité, c'est par la foi qu'elle les a d'abord embrassées. Si le point de départ de l'activité dogma-

[1] II. S. 27. — [2] II. S. 25. — [3] Die christl. Dogmatik. Berl. 1856.

tique est la foi, son but est l'édification de l'Église du Christ; elle rend ainsi, à sa manière, témoignage de la vérité chrétienne, tant pour ses membres qu'en vue de ceux qu'elle aspire à gagner; elle a pour mission de raffermir et de propager les croyances des fidèles, et elle réalise ce but dans la proportion où elle réussit à satisfaire à la fois les intérêts de la science et ceux de l'Église.

De là les trois éléments dont doit se composer, dans la pensée de Martensen, la dogmatique, de là le triple caractère dont elle doit porter la marque. Il faut qu'elle soit biblique, parce que la Bible est le seul document authentique de la révélation divine, objet de la foi des chrétiens : la sainte Écriture est en conséquence la norme supérieure à laquelle la vérité de chacune des propositions du système dogmatique doit être éprouvée. Il ne peut naturellement être question de se borner à faire voir que telle ou telle vérité est consignée dans la Bible; il est nécessaire de montrer encore qu'elle répond à un témoignage positif de notre conscience, qu'elle est une vérité pour nous, qu'elle possède une autorité indépendante de son autorité scripturaire : chaque dogme doit être la reproduction organique d'une vérité biblique par la conscience chrétienne[3].

Il faut, en second lieu, que la dogmatique ait un caractère ecclésiastique; elle doit être d'accord, dans ses résultats généraux, avec les symboles œcuméniques de l'Église et avec les confessions particulières de la communauté dont elle aspire à exprimer la foi. Cependant Martensen met deux réserves à cette exigence : il

[3] S. 50.

rappelle qu'en tous les cas, c'est à l'Écriture, comme norme supérieure de la foi, qu'il convient de prononcer; puis il distingue ce qu'il nomme le type de la formule des confessions de foi. Le type n'est autre chose que la forme, la nuance individuelle et particulière que revêtent toutes les apparitions du monde religieux; la formule, c'est l'expression imparfaite et transitoire dans laquelle s'incarne le type: son importance n'est qu'accessoire et sa vérité relative. Le type que porte la foi d'une communauté est toujours déterminé par le principe sur lequel elle repose, et c'est de ce principe que la dogmatique doit avant tout se préoccuper, puisque c'est lui qui doit, à proprement parler, l'engendrer[1].

En demandant que la conscience chrétienne reproduise, pour ainsi dire de son propre fonds et en faisant usage des procédés scientifiques, la doctrine de l'Écriture et de l'Église, Martensen se fonde sur ce qu'on a de tout temps enseigné relativement au rôle que doit jouer dans la vie chrétienne le témoignage du Saint-Esprit. Ce rôle ne doit pas être borné à l'activité pratique du chrétien; il convient de l'étendre à son activité théorique. L'Esprit de Dieu, comme esprit de vérité, rend témoignage de lui-même, dans les pensées, dans les doctrines du chrétien; il y a, comme s'exprime notre auteur, dans la conscience de chaque croyant, une empreinte de la vérité chrétienne qui, grâce à la force qui lui est propre, peut devenir pour le chrétien une source abondante de connaissances, revêtues du caractère d'indépendance et de spontanéité que réclame la science[2].

[1] S. 52. — [2] S. 54.

Ces trois éléments de la dogmatique que Martensen a cru devoir distinguer et analyser séparément dans ses prolégomènes, il les suppose confondus, intimement unis, agissant en commun dans le corps même de l'ouvrage; pour chaque dogme en particulier il interroge sa conscience chrétienne, nourrie de la doctrine scripturaire et ecclésiastique. Cette méthode communique à son livre un caractère remarquable d'originalité, de saveur, de spontanéité, nous dirions presque d'individualisme; il sait toujours confirmer d'une manière ingénieuse, sans effort et sans monotonie, le témoignage de sa conscience par telle ou telle parole frappante de la Bible, par telle ou telle citation heureuse empruntée à nos auteurs ecclésiastiques. Il sait présenter, non sans causer une certaine surprise agréable, les vérités anciennes dans des formes nouvelles. Peut-être faut-il regretter, avec certains critiques trop sévères, que Martensen n'ait pas toujours su s'assimiler d'une manière complète les vérités objectives qu'il avait devant lui, et qu'en dépit de ses précautions et de ses protestations, il soit pourtant tombé dans ce qu'on peut appeler le subjectivisme; peut-être hésiterons-nous à adopter certaines conclusions ou trop vagues ou trop précises de notre auteur; en tout cas, le cachet pittoresque et, on peut le dire, tout moderne que porte son livre résulte de la reconnaissance et de la mise en pratique des droits de l'individualisme chrétien, et il se recommande, à ce titre, à l'attention sérieuse du public qui s'occupe de ces matières théologiques.

Nous ne pourrions pas en dire autant de la dogmatique d'*Ebrard*[1] qui, entourée d'un appareil plus scien-

[1] Christl. Dogmatik. Königsb. 1851. 2 Bde.

tifique, semble moins avoir tenu compte des besoins de la foi contemporaine. Il cherche à faire découler la notion de la dogmatique de celle de la théologie en général. La tâche de la théologie, comme science du christianisme, n'est pas de démontrer sa vérité au moyen d'autres vérités qui lui seraient ou étrangères ou supérieures, mais en le faisant passer par le crible et le creuset de l'expérience. Celui qui, en sa qualité de chrétien, a éprouvé la vérité du christianisme, c'est-à-dire celui qui a reconnu que le fait divin du salut correspond à un besoin réel et profond de l'âme humaine, est capable, comme théologien, de combiner et de résumer d'une manière scientifique les divers éléments dont se compose cette expérience, ou si l'on veut cette synthèse accomplie entre le fait et le besoin du salut. Encore un coup, la théologie ne construit pas le salut *à priori* en quelque sorte ; elle ne se borne pas non plus à reproduire simplement la doctrine biblique du salut ; mais elle cherche à démontrer la vérité absolue du fait biblique du salut, en le comparant, sous toutes ses faces, au besoin du salut constaté dans l'âme humaine, et en faisant usage des procédés de la science.

Quant aux sources auxquelles puise le théologien, il ne peut y avoir à cet égard aucun doute; les éléments relatifs au besoin du salut, il les empruntera à sa propre conscience, sans oublier cependant que les lumières qu'elle donne sont nécessairement troublées par le péché et qu'elle ne saurait se passer de l'action sanctifiante de la révélation[1]; quant au fait historique de l'universalité de ce besoin, corollaire indispensable de

[1] I. S. 27.

l'universalité du péché et de la chute, il ne peut être emprunté qu'à l'expérience collective du genre humain et ne saurait être démontré d'une manière irréfragable à personne. Par contre, tout ce qui a rapport au fait divin du salut ne devra pas être déduit des données de la conscience, mais des documents qui ont consigné ce fait d'histoire, c'est-à-dire de la sainte Écriture. L'interprétation des saints livres faite par le théologien, devra être éclairée et contrôlée par celle que fait l'Église, dans le cours des siècles qu'elle traverse: au commentaire de l'exégèse devra se joindre celui de l'histoire des dogmes[1].

Ainsi s'offrent à nous diverses branches de connaissances théologiques qui forment ensemble un faisceau bien lié, au centre duquel se trouve la théologie systématique qui a pour but d'exposer, d'une manière scientifique, la doctrine biblique du salut, mise en regard avec le besoin du salut qu'éprouve la conscience humaine. Christ et son œuvre : tel est son objet principal, avec ses prémisses, l'homme et sa chute, et avec son résultat, le salut du genre humain. Préparation, consommation, application du salut, ou, si l'on veut, glorification de Dieu comme Créateur, comme Médiateur et comme Réparateur : telles sont, suivant Ebrard, les trois parties principales de la théologie systématique, qui se subdivise en dogmatique et en éthique, suivant qu'on prend pour point de départ de la spéculation soit Dieu, soit l'homme.

Notre auteur pense que cette division de la dogmatique, d'après le dogme de la Trinité et des fonctions spé-

[1] I. S. 39.

ciales de chacune des personnes qui la composent, présente sur toutes les autresl'avantage, que Christ y occupe la place centrale. Cependant, dans chacune de ces trois parties, Ebrard suit une marche différente, et son procédé, tout compliqué et tout arbitraire qu'il paraisse, est trop caractéristique pour qu'il ne mérite pas la peine d'être signalé. Ainsi, chacune des trois parties de la dogmatique est subdivisée en trois sections, dont la première comprend ce qu'on est convenu d'appeler les articles mixtes, c'est-à-dire les questions sur lesquelles il convient d'interroger les faits de la conscience aussi bien que ceux de l'Écriture. Ebrard est d'avis que dans ce cas il est utile de donner le pas aux premiers sur les seconds : aussi prend-il pour point de départ, dans cette subdivision, l'idée que nous nous faisons de tel ou tel objet de la foi; puis, il examine les données de l'Écriture, afin d'en confirmer la vérité, et il y joint enfin les développements que l'Église a jugé nécessaire de donner à cette idée, dans ses confessions de foi et dans ses ouvrages dogmatiques les plus autorisés. La seconde section de chacune des trois parties du livre d'Ebrard est consacrée non plus à déterminer l'idée que nous nous faisons des objets de la foi, mais à constater leur existence réelle : il est dès lors indispensable de faire précéder toute spéculation de l'examen du témoignage biblique, éclairé par le commentaire qu'en fournit l'histoire des dogmes. Enfin, dans la troisième section des trois parties, où il ne s'agit plus ni de l'idée, ni de l'existence des objets de la foi, mais de leur assimilation par l'homme, ou si l'on veut, de la complète pénétration du fait et de l'idée, Ebrard se réserve de suivre tantôt l'une, tantôt l'autre méthode, et de com-

mencer soit par la doctrine biblique, soit par celle de l'Église, soit par la spéculation philosophique[1].

On s'arrête, l'esprit fatigué et obscurci par ce luxe de précautions, par ce dédale de subdivisions, par l'embarras et la confusion qui résultent de cet ordre, de cette symétrie trop compliqués. Quelle manière mécanique et puérile de concevoir l'œuvre de la spéculation dogmatique! Et combien peu nous saurions nous joindre à l'admiration que cette méthode, renouvelée de l'ancienne scolastique, a excitée! En vérité, ce n'est pas là simplifier, mais embrouiller la question et ce va et vient continuel de l'un des éléments dont se compose la science dogmatique aux autres, ces changements de méthode qui rompent à chaque instant l'unité du travail, loin d'être un secours pour le penseur chrétien, lui sont une entrave et une gêne.

Ebrard consacre un chapitre spécial de sa dogmatique à établir la valeur des diverses espèces d'autorité auxquelles il fait appel, le degré d'importance des différentes sources auxquelles il puise. C'est à la Bible qu'appartient l'autorité suprême et décisive; c'est à elle qu'est réservé le soin de résoudre les difficultés que pourrait présenter le témoignage des symboles ecclésiastiques ou celui de la conscience individuelle; dès qu'il s'y rencontre des assertions qui sont en opposition avec les affirmations claires et précises de l'Écriture, le théologien doit s'arrêter et recommencer ses recherches, car ce serait une présomption et une folie de préférer, en cas de conflit, les solutions de la conscience ou même celles de l'Église, à celles de la

[1] I. S. 106.

Bible, celles-là étant faillibles, tandis que celle-ci ne l'est pas. Le raisonnement d'Ebrard est fort juste, pourvu qu'il réussisse à nous prouver l'infaillibilité absolue de l'Écriture.

Nous ferons à la dogmatique de *Hofmann*[1] un reproche analogue à celui que nous venons d'adresser à l'ouvrage d'Ebrard : seulement chez lui ce n'est pas la méthode, mais l'exécution du travail qui nous paraît entachée de scolasticisme. Hofmann se plaint avec raison du régime de tutelle que, jusqu'à ce jour, on a fait subir à la théologie systématique : comment s'étonner dès lors qu'elle ait si peu répondu aux exigences de la science? On ne donnera de puissance réelle à l'exposition et à la démonstration scientifique d'un système dogmatique, que lorsque celui-ci appartiendra véritablement à son auteur et que, conçu et développé dans son propre esprit, il sera en quelque sorte sa création intellectuelle. Rien de plus fâcheux que de confondre le système dogmatique avec le symbole ecclésiastique. Une confession de foi n'est pas un produit de la science, mais un témoignage de la vérité chrétienne, réclamé et déterminé par des circonstances particulières. Dans la mesure où les expériences qui ont provoqué ce témoignage officiel se produisent également en moi, c'est-à-dire dans la mesure où je fais véritablement partie d'une Église de telle ou telle confession, ses doctrines m'appartiennent en propre et constituent, si je suis théologien, les éléments de mon système dogmatique.

Pour déterminer la nature de ce système, il est né-

[1] Der Schriftbeweis. Nördl. 1852-1853. 2 Bde.

cessaire de bien préciser l'essence du christianisme qui n'est ni une doctrine, ni une histoire, mais un principe de vie nouvelle ; il veut établir un nouveau rapport entre Dieu et l'homme par Jésus-Christ. Il s'ensuit que l'exposition scientifique du christianisme ne devra être ni un ensemble de doctrines ou de règles de conduite habilement agencées, ni un récit plus ou moins bien fait d'événements historiques, mais le témoignage d'une nouvelle condition de vie, d'une nouvelle disposition de l'âme dans laquelle se trouve celui qui se sent appelé à le rendre. Celui qui ne se sait d'autre tâche que celle d'exposer dans leur ensemble et dans leur lien les enseignements contenus dans l'Écriture ou les propositions énoncées dans une confession de foi ou dans une doctrine officiellement reconnue à une époque donnée dans l'Église, demeure le simple rapporteur d'un objet qui peut-être ne lui est pas étranger, mais qui en tous les cas se trouve placé en dehors de lui. Pour peu qu'il soumette ensuite ce qu'il vient de rapporter à son propre jugement et en fasse la critique, il nous ramène à une source de connaissances, à un critère qui lui est plus propre, plus personnel que les matériaux qui lui ont été fournis par l'histoire et par la tradition ; il ne saurait, en conséquence, se soustraire au devoir de nous rendre compte de la nature de cette faculté, de ce critère intérieur, auquel il éprouve toutes choses et qui lui paraît doué de plus de certitude que ce qui lui a été transmis par voie de connaissance historique. Or, de toute manière, cette vérité intérieure plus certaine, ne saurait être que le rapport direct et personnel dans lequel le chrétien se trouve avec Dieu par Jésus-Christ et dont Hofmann

demande que le théologien rende témoignage. On exige communément que la doctrine reçue dans l'Église soit éprouvée au critère de l'Écriture et que l'Écriture elle-même soit interprêtée d'après la règle de la foi, principe rationnel d'une saine herméneutique : mais cette foi où se trouve-t-elle si ce n'est dans l'individu?

Il faut donc avant tout que l'exposition du christianisme ait un caractère que nous pourrions appeler individualiste; il faut qu'elle porte l'empreinte de la personnalité du théologien. La communion intime dans laquelle nous entrons par Christ avec Dieu, ne nous est pas seulement assurée par un fait historique, ou garanti par une institution ecclésiastique : elle apporte avec elle sa certitude immédiate, indépendante en quelque sorte du témoignage de l'Écriture et de celui de l'Église. De plus, les éléments sur lesquels s'exerce ma pensée chrétienne, alors qu'il s'agit de réduire en système mes expériences personnelles, sont aussi simples qu'ils me sont immédiatement donnés : tout se tient dans ce nouvel organisme de vie; il suffit de penser correctement pour exprimer tout ce qu'implique ce rapport nouveau avec Dieu, avec ses prémisses et ses conséquences.

Mais il ne suffit pas d'exposer le système chrétien, en invoquant le témoignage de notre expérience personnelle, il faut encore démontrer qu'il répond en tous points à la réalité historique : et ici Hofmann remarque avec beaucoup de sagacité qu'il ne suffit pas d'en appeler à l'opinion de tel ou tel individu, voire même de la majorité de ceux qui se disent chrétiens. La théorie du suffrage universel n'a que faire dans cette circons-

tance. Que m'importe l'assentiment du grand nombre, s'il se compose de gens qui sont sujets à se tromper! Ce n'est pas compter, mais peser les voix qu'il faut. Aussi bien est-ce par l'intermédiaire d'une institution religieuse que j'ai été placé dans ce nouveau rapport avec Dieu, institution dont l'existence elle-même est liée aux moyens de grâce que Jésus-Christ lui a assurés. Il sera donc nécessaire de prouver que mon système dogmatique est conforme aux symboles de l'Église et à la Bible à l'autorité de laquelle ces symboles en appellent.

Il est inutile d'entrer dans des détails sur la nature de chacune de ces autorités qui doivent prononcer en dernière instance sur la valeur d'un système dogmatique : nous ne trouverions rien de nouveau dans cette partie de l'argumentation de Hofmann. Nous ajouterons seulement qu'il proteste énergiquement contre l'emploi de la Bible, tel qu'il est fait communément dans la dogmatique : ce ne sont pas des passages isolés, détachés de leur contexte, c'est l'ensemble, l'organisme de la doctrine biblique qui doit nous servir de moyen de contrôle.

Si nous nous trouvons d'accord avec la pensée générale qui inspire le livre de Hofmann, nous ne pouvons cependant nous empêcher d'élever un doute sur l'entière justesse de sa méthode. Hofmann ne distingue pas seulement entre les divers éléments constitutifs de la science dogmatique, il veut encore les séparer, les isoler. C'est à la pensée spéculative, délivrée de toutes les entraves, qu'il appartient, selon lui, d'enfanter le système, sauf à recourir plus tard au témoignage de l'Écriture, de la doctrine ecclésiastique et même de la conscience reli-

gieuse, afin de proclamer la justesse des résultats auxquels elle est arrivée.

Mais d'abord, pourquoi tant redouter la pression que la doctrine de l'Écriture et celle de l'Église pourraient exercer sur la pensée spéculative du théologien? Depuis quand ces salutaires auxiliaires sont-ils opposés à sa véritable indépendance? Et puis peut-on croire que la pensée individuelle ainsi affranchie, pour quelque temps seulement je le veux, consente plus tard à se faire à elle-même le procès et ruine à plaisir l'édifice qu'elle vient d'élever au prix de tant d'efforts? Nous n'hésitons pas à le dire : le témoignage de l'Écriture et celui de l'Église, invoqué après coup, vient trop tard et son autorité devient tout à fait illusoire. L'ouvrage de Hofmann en est une preuve frappante : après être arrivé à des résultats qui portent l'empreinte méconnaissable de spéculations étrangères au domaine biblique, que fait Hofmann? Il cherche à les accommoder aux doctrines officielles par des procédés parfois peu loyaux; il s'évertue à démontrer un accord illusoire, et, en dépit de toutes les apparences contraires, il persiste à affirmer qu'il a reproduit fidèlement la pensée des auteurs qui sont pour lui les représentants de l'orthodoxie. C'est aussi ce qui lui est arrivé plus récemment dans sa querelle avec *Philippi* au sujet du dogme de la rédemption[1].

Le professeur luthérien de Rostok, dont nous venons de prononcer le nom, a, lui aussi, publié une dogma-

[1] Schutzschriften für eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren. Nördl. 1856-1859. Voy. surtout : Viertes Stück : Die Aufgabe der systemat. Theologie u. der Schriftbeweisführung betreffend.

tique[1] qui, d'après son propre aveu, se propose moins de reconstruire ou de développer à nouveaux frais la doctrine chrétienne que d'examiner et d'élucider les éléments dont elle se compose. Nous n'avons pas à le suivre sur ce terrain. Le premier volume, tout entier consacré aux prolégomènes, est divisé en deux parties : la première traite de la religion, de la révélation, de la foi et de la dogmatique; la seconde de l'Écriture, du canon, de l'inspiration et de l'herméneutique. Philippi admet, avec ses devanciers, une triple source à laquelle la science dogmatique doit puiser : la raison illuminée ou régénérée du penseur chrétien, la doctrine de l'Église et les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament. Seulement il ne veut pas que la doctrine scripturaire précède les autres témoignages, comme cela a lieu chez les anciens théologiens protestants dont notre auteur a l'habitude de suivre les errements: c'est la raison illuminée par le Saint-Esprit qu'il convient de consulter d'abord; l'Écriture, qui n'est pas la source première, mais la norme suprême de la connaissance dogmatique, occupe le dernier rang, c'est-à-dire le rang le plus élevé[2].

La dogmatique de *Schenkel*[3], tout récemment achevée, est, sans contredit, l'un des ouvrages les plus intéressants qui aient paru sur la matière : mieux que tout autre, il nous révèle les qualités et les vices de la théologie qu'on est convenu d'appeler la théologie de la conciliation et à laquelle se rattache le plus grand nombre des théologiens de l'Allemagne contemporaine.

[1] Kirchliche Glaubenslehre. Stuttg. 1854-1859. Bd. I-III.

[2] I. S. 226.

[3] Die christl. Dogmatik vom Standpunkt des Gewissens ausgelegt Wiesb. 1858 1859. 2 Bde.

Schenkel met un soin extrême à ne négliger aucun des éléments d'information qui se trouvent sous sa main; il montre une prudence et une habileté consommées à ne pas rompre ouvertement avec l'ancienne théologie. Zélé à puiser dans les leçons de la tradition et à s'assimiler les affirmations bibliques, il a la volonté sincère de les concilier avec le témoignage et les besoins de la conscience. Cependant cette conciliation, nous avons regret de le dire, fait parfois l'effet de n'être qu'apparente ou tout au moins superficielle. Schenkel est prêt à faire toutes les concessions désirables, soit au dogme orthodoxe, soit à l'esprit philosophique moderne, mais il les retire sitôt qu'il les a faites; il affime avec assurance, mais tout aussitôt il affaiblit ou limite ses affirmations par des dires contraires; il est entièrement d'accord avec le dogme traditionnel, mais il l'interprète dans son sens et d'une façon souvent très-élastique. Malgré la facilité et la transparence incontestable du style, la disposition habile et symétrique des matériaux et la marche dégagée de l'exposition, on ne peut pourtant se défendre d'exprimer des doutes sur la solidité des démonstrations et des solutions proposées. Schenkel, contrairement aux habitudes germaniques, est trop pressé de conclure, et ne le fait pas toujours avec assez de précision et de loyauté.

La définition que notre auteur donne de la dogmatique est d'une longueur démesurée : elle est, suivant lui, l'exposition systématique, bien coordonnée, fondée dans l'expérience personnelle de la vérité du salut en Christ, tel qu'il a été réalisé sous la forme de la communauté chrétienne. Cette définition suppose trois choses : le besoin du salut éprouvé par l'homme ou le

rapport primitif de la personnalité humaine avec Dieu, en sa qualité de personnalité absolue; la communication du salut dans la suite des temps ou l'activité réparatrice de Dieu au sein de l'humanité; enfin l'établissement, de la part de Dieu, d'une communauté chrétienne, dépositaire de ce salut. S'attachant à ces trois prémisses, la dogmatique devra développer et démontrer d'une manière rigoureusement scientifique le système de la vérité chrétienne, en ayant égard aux sources où elle est puisée et aux faits sur lesquels elle s'appuie. Elle se divise, en conséquence, en deux parties : les prolégomènes qui traitent de la religion, source du besoin du salut, de la révélation, source de la communication du salut, de la tradition, source de la réalisation du salut dans la communauté, sur le double fondement de la religion et de la révélation. La seconde partie comprend la dogmatique proprement dite qui traite de la chute de l'homme, d'où découle le besoin du salut, de la venue du Christ, sur laquelle repose la communication du salut, du rétablissement de l'humanité dans le royaume de Dieu, sur lequel se fonde la communauté chrétienne[1].

On voit quelle importance Schenkel donne aux prolégomènes qui traitent des sources de la vérité chrétienne et qui occupent tout le premier volume de son ouvrage; il juge qu'on ne saurait, dans l'état actuel des esprits et de la science, leur donner une étendue moindre. Il insiste de même sur la nécessité de prendre le point de départ et de division de la dogmatique, non pas dans la Trinité ou dans la Christologie, dont la vérité ne s'im-

[1] I. S. 82.

pose pas d'une manière immédiate à la conscience religieuse, mais dans cette conscience religieuse elle-même, source primitive du besoin du salut; puis, s'adressant aux faits du salut qui correspondent à ce besoin, il pense pouvoir construire avec leur aide tout l'édifice de la dogmatique chrétienne. Nous ne relèverions pas la ressemblance du procédé de Schenkel avec celui de Schleiermacher, si l'auteur ne s'en défendait pas avec une insistance regrettable. Les quelques aperçus nouveaux que Schenkel a donnés sur la conscience, comme source et comme organe essentiel du sentiment religieux, les quelques points secondaires où il a, avec sagacité, rectifié certaines idées ou plutôt certaines expressions malheureuses de Schleiermacher, ne nous semblent pas justifier la vivacité avec laquelle Schenkel proteste contre toute assimilation de sa méthode avec celle du grand théologien de Berlin. Le grand malheur d'être le disciple de Schleiermacher, d'avoir l'honneur de marcher sur ses traces et de continuer son œuvre!

A la suite de chacun des chapitres qui traitent de la religion, de la révélation et de la tradition, Schenkel est amené à résumer les conditions que doit remplir ce qu'il nomme l'argumentation dogmatique. Ainsi aucune proposition n'a de valeur dogmatique réelle, si l'on ne peut démontrer qu'elle est l'expression d'un besoin de la conscience religieuse, non pas de la conscience de tel ou de tel individu qui peut être ou obscurcie ou faussée, mais de celle de la communauté chrétienne prise en général. Il faut qu'à une époque donnée la proposition qui réclame le droit de cité dans la dogmatique ait été un fait de conscience publique au sein de la chrétienté. De même, Schenkel exige que tout dogme

qui exprime un rapport de Dieu avec l'homme, justifie sa valeur religieuse. Agit-il sur la conscience ou non? toute doctrine incapable de produire un effet religieux ou moral ne peut avoir une cause religieuse ou morale et est indigne par conséquent d'occuper une place dans la dogmatique. En second lieu, une proposition dogmatique n'a de valeur que si l'on démontre que la vérité qu'elle exprime peut être ramenée à une révélation ou à une communication directe de Dieu avec l'homme, c'est-à-dire au témoignage de la Parole de Dieu. Toute proposition dogmatique enfin doit prouver qu'elle a sa place et sa raison d'être dans l'ensemble du développement religieux de l'humanité, ou ce qui revient au même dans la confession de foi de telle ou de telle Église particulière[1].

Nous pouvons nous dispenser d'entrer dans de plus longs développements sur la méthode suivie par Schenkel : pour être juste envers elle, il faut la juger indépendamment des résultats qu'elle a produits, qui, comme nous l'avons déjà dit, semblent laisser à désirer tant sous le rapport de la précision que sous celui de la solidité. Mais si, comme nous le pensons, s'entourer du plus de précautions et de garanties qu'il soit possible, puiser à toutes les sources, non pas confusément mais avec discernement, est le signe incontestable d'une bonne méthode en matière dogmatique, nous n'hésistons pas à proclamer excellente celle qu'a adoptée notre auteur.

Nous devons faire mention encore de deux ouvrages qui prétendent renouveler d'une manière plus radicale la forme de la science dogmatique. C'est d'abord la *Théo-*

[1] I. S. 215.

logie de *Rückert*[1] qui se recommande à notre attention tant par la précision et la clarté de la forme que par la maturité de la pensée. L'auteur est vivement pénétré de la nécessité de prouver qu'on peut admettre tous les résultats d'une saine critique et user de la plus complète indépendance de pensée, sans pour cela cesser d'être chrétien. Nous allons exposer le but et le plan de son ouvrage, ainsi que la méthode qu'il suit, sans entrer dans l'examen des résultats auxquels il arrive.

Rückert commence par protester contre l'étendue que l'on donne d'ordinaire aux prolégomènes de la dogmatique; il remarque avec raison qu'on y traite le plus souvent de notions qui ne peuvent être saisies complétement et démontrées que dans le corps même de la dogmatique, où elles ont leur place naturelle; il demande qu'on indique d'une manière toute sommaire les notions qu'on juge indispensable d'emprunter, soit à la dogmatique elle-même, soit à des sciences auxiliaires, et que l'on ne s'arrête pas à des développements nécessairement incomplets et qui ne feraient qu'anticiper sur l'ordre naturel du système.

Quel est, se demande ensuite Rückert, le point de départ soit de la dogmatique, soit de la théologie en général? Ce ne peut être l'idée de Dieu à laquelle l'homme n'arrive pas d'une manière directe, qui suppose déjà un travail dela pensée, un effort de la réflexion et qui n'offre aucun moyen de contrôle scientifique. Notre auteur croit devoir insister sur le caractère essentiellement anthropologique de toute activité spéculative : il faut qu'elle prenne son point de départ et ses premiers matériaux

[1] Theologie. Leipz. 1851. 2 Bde.

dans l'homme lui-même. Au fond il ne peut pas y avoir de doute à cet égard. Celui qui éprouve le besoin de se rendre compte de lui-même, de son origine, de sa nature, de sa destinée devra diriger son examen sur les trois points suivants : qu'est-ce que l'homme en soi ou l'homme idéal? l'homme réel correspond-t-il à son idéal, et si cela n'est pas, comment est-il possible de faire passer cet être idéal dans la réalité? Dans cette recherche spéculative la pensée, sans cesser d'être soumise aux conditions que lui impose son caractère anthropologique, sera amenée à s'occuper de matières théologiques : l'idée de Dieu et tout ce qui en découle trouvera ainsi sa place naturelle et organique dans l'ensemble du système.

Ainsi le seul instrument que nous ayons à notre disposition pour construire une science véritable de l'homme et de sa destinée, c'est la pensée : mais cette activité pensante, à laquelle nous nous confions, est d'une double nature. On peut la décomposer en réflexion et en spéculation pure. La réflexion s'exerce sur des matériaux étrangers à la pensée, sur des faits d'expérience qu'elle s'applique à convertir en notions ou en idées; la spéculation s'empare ensuite de ces idées, en examine le contenu sous toutes les faces et cherche à en tirer des conclusions spéculatives. Mais tandis que l'activité de la pensée pure, au moyen de laquelle s'achève le travail spéculatif, ne puise pas à d'autres sources qu'à celles des idées que lui fournit la réflexion, celle-ci au contraire a un besoin impérieux de matériaux, d'objets sur lesquels elle puisse s'exercer. C'est en descendant dans son for intérieur, en y contemplant son être, en interrogeant sa conscience, que

l'homme arrive, par la réflexion, à se connaître tel qu'il est et tel qu'il devrait être en réalité. Dans toute cette partie de son système, le théologien devra s'appuyer sur des faits de conscience au double point de vue de la réalité et de l'idéal[1].

S'il devait se trouver, comme cela a lieu en effet, qu'il existe une contradiction entre ces deux points de vue, il ne suffira plus, pour les concilier, de s'en tenir aux seuls faits de conscience; il faudra puiser à une autre source, consulter l'histoire et les faits qu'elle nous présente, à savoir Jésus-Christ et le christianisme. Les faits historiques qui nous intéressent peuvent se ranger en plusieurs catégories et embrassent trois périodes: celle de la préparation du salut, celle de son accomplissement, celle de l'assimilation du salut par l'humanité. La seule source qui puisse nous fournir une connaissance exacte des faits qui concernent le christianisme ou l'histoire du salut est la Bible : la science théologique ne pourrait, sous aucun prétexte, se soustraire à l'obligation d'en tenir compte, et l'on peut dire *à priori* déjà qu'il n'est pas possible qu'elle se mette en contradiction ouverte avec ses données. Mais il n'en est pas moins vrai que la pensée, dans son activité spéculative, ne saurait, sans abdiquer, consentir à se soumettre à l'avance et inconditionnellement à l'autorité de la Bible. Et lors même que la tentative de mettre d'accord les faits bibliques et ceux de la conscience échouerait une première, une seconde, une centième fois, il n'en faudrait pas moins la poursuivre et ne pas désespérer d'arriver un jour à un résultat satisfaisant[2].

[1] I. S. 5. — [2] I. S. 8.

Nous relèverons encore deux remarques de Rückert. Il pense que tous les efforts faits pour reproduire, dans sa plénitude, le christianisme, dont le système théologique doit être le témoignage scientifique, seront vains si l'on sépare le dogme de la morale. La tâche de la science théologique étant précisément de connaître, dans leur ensemble, la destinée et la nature de l'homme, à la fois comme être pensant et agissant, il faut considérer, au même titre que la pensée, la volonté de l'homme, soit idéale, soit réelle, soit chrétienne : et cela d'autant plus qu'il est impossible de bien comprendre l'une sans l'autre, puisque chez l'homme la pensée et la volonté se déterminent tour à tour et sont tour à tour dépendantes l'une de l'autre. La seconde remarque est plus importante encore. Il n'est pas possible, suivant Rückert, de construire un système théologique qui réponde à toutes les exigences de la science, aussi longtemps que l'on ne distingue pas entre la dogmatique proprement dite et la science de la foi. La dogmatique proprement dite est l'exposition raisonnée des dogmes, tels qu'ils sont professés dans une Église donnée, sous la forme scientifique qui est reconnue et sanctionnée, l'idée du dogme supposant toujours l'intervention d'un décret, d'une décision officielle de l'Église. Or, cette science, qui se confond à tout prendre avec l'histoire des dogmes, est de sa nature plutôt historique que spéculative; elle aspire à communiquer des connaissances plutôt que des convictions; en tout cas, elle ne pourra jamais produire, grâce à la méthode à laquelle elle est liée, des résultats sérieux en fait de spéculation. Le moyen âge et les temps qui ont suivi la Réformation, alors que le besoin de la vérité spéculative n'était pas encore né, ont

vu fleurir le règne de la dogmatique : la scolastique est son type idéal. Depuis le dix-huitième siècle, tous les penseurs sérieux se sont lancés dans la spéculation philosophique, abandonnant à son sort la théologie. Comment les représentants du rationalisme auraient-ils été capables de la renouveler? Quant aux ouvrages dogmatiques qui ont paru depuis Schleiermacher, ce ne sont ni des dogmatiques proprement dites, ni des systèmes scientifiques, ce sont des œuvres informes et hybrides, composées de deux éléments qui s'excluent : il n'est pas possible de communiquer à la fois la connaissance des dogmes, pour la plupart aussi étrangers à la foi qu'à la science, et de spéculer. Car qu'arrive-t-il? Après avoir dépensé tout leur temps et toute leur sagacité à accumuler, à trier, à critiquer les matériaux dogmatiques du passé, ces théologiens n'ont plus ni le loisir, ni le goût, ni la force de penser et de construire : ce sont deux occupations qui s'excluent[1]. De là aussi, entre autres inconvénients, le manque si visible d'unité et d'harmonie que révèlent leurs ouvrages. Aussi la théologie spéculative ne doit-elle, selon Rückert, nullement s'occuper de la dogmatique proprement dite; elle doit offrir, sous la forme de la science, une image complète de la vie humaine, soit idéale, soit réelle, et de la vie nouvelle qui a été révélée et rendue possible à l'humanité par Jésus-Christ : c'est là ce que notre auteur a lui-même essayé de faire dans son livre.

La dogmatique, suivant *Lang*[2], a pour mission de développer, sous la forme d'un système, le contenu du

[1] I. S. 17.

[2] Versuch einer christl. Dogmatik, allen denkenden Christen dargeboten. Berl. 1858.

principe chrétien; quant à celui-ci il ne peut être trouvé que par voie de recherche historique. C'est à l'histoire qu'il appartient de nous dire quelle est l'essence du christianisme et en quoi il se distingue du paganisme et du judaïsme, qu'il est venu renverser pour réunir dans une unité supérieure les éléments de vérité qu'ils renfermaient. Aux croyances païennes qui reposent sur la confusion de l'esprit et de la matière, de l'homme et de la société, il oppose la prédominance de l'esprit sur la matière, du royaume de Dieu sur le monde, et la valeur infinie de l'individualité humaine. Aux croyances juives qui impliquent un dualisme entre Dieu et le monde, il oppose l'immanence de Dieu dans le monde, sa parenté originelle avec l'homme et leur union finale : l'esprit de Dieu est répandu sur le monde afin de le transformer et de le régénérer. Le christianisme est donc avant tout, pour Lang aussi, un nouveau principe de vie, une vie nouvelle en Dieu dont l'Église rapporte le bienfait à Jésus-Christ, son incarnation visible. Ce principe de vie, ce rapport nouveau de l'homme et du monde avec Dieu, la dogmatique cherche à le comprendre et à le démontrer scientifiquement.

Aussi, tandis que la philosophie commence par le doute, la dogmatique se rattache-t-elle au principe chrétien, réalisé dans la personne du Christ. La philosophie doit abandonner à la recherche historique le soin d'établir s'il est possible qu'un principe puisse avoir son expression et sa manifestation concrète dans un seul individu; elle n'a aucun motif pour prendre une position hostile vis-à-vis de ce point central de la dogmatique, à moins que celle-ci ne fasse entrer dans la personne du Christ des éléments qui seraient en con-

tradiction avec les lois fondamentales de la nature humaine. Pour peu que la dogmatique tienne à honneur de conserver son caractère scientifique, il faut qu'elle renonce à défendre une christologie fantastique, sans rapport avec les données de l'histoire et en contradiction flagrante avec les lois fondamentales de la nature humaine[1].

Cet avertissement que Lang adresse à la théologie issue de Schleiermacher, il le reproduit ailleurs sous la forme d'un reproche plus général. Chaque théologien qui appartient à cette école a son système propre, mais chacun de ces systèmes repose sur une contradiction évidente. D'une part, en conformité avec la méthode de la science moderne, ils font dériver la religion de la nature même de l'homme; ils en placent le siége, soit dans le sentiment, soit dans la conscience, et par là ils se distinguent essentiellement des anciens auteurs orthodoxes qui considéraient la religion comme étant communiquée et en quelque sorte implantée à l'homme du dehors, par l'intermédiaire de la Bible et de l'Église, vis-à-vis desquelles l'homme devait prendre une attitude toute passive. Cependant ces mêmes théologiens, après s'être aussi radicalement séparés de leurs devanciers, sur ce point essentiel, persistent à considérer la Bible comme la norme infaillible de la foi et de la pensée, comme le veut l'ancienne orthodoxie. Ils tiennent aux notions consacrées par la psychologie moderne, et pourtant ils ne consentent à sacrifier aucune des conceptions bibliques. Il en résulte que leurs ouvrages ont à la fois l'apparence de la science et l'ap-

[1] S.24.

parence de l'orthodoxie; en réalité ils sont le produit de l'arbitraire et du caprice, mélange bizarre d'idées modernes et de formules traditionnelles qui trouble l'unité et la clarté du système[1].

La définition de la dogmatique étant donnée, Lang se préoccupe avant tout de bien déterminer le rapport de cette science avec la Bible. Rien de plus simple, selon lui. La Bible met la dogmatique à même de saisir le principe chrétien dans sa forme primitive, la plus pure à la fois et la plus complète. Seulement il convient de distinguer dans cette forme, les notions dogmatiques que les écrivains sacrés ont emprunté soit au judaïsme, soit au paganisme, et celles qui sont le produit de leur réflexion et de leur spéculation sur le principe chrétien : les unes et les autres ne peuvent être considérées que comme le premier anneau dans la longue chaîne de l'histoire des dogmes. La distinction entre ce qui, dans l'Écriture, fait partie du principe chrétien lui-même et ce qui n'a pas cette valeur capitale et durable, est faite par le même esprit qui a inspiré les auteurs sacrés; grâce au progrès des sciences historiques et philosophiques, il est possible de développer d'une manière toujours plus complète les conséquences théoriques et pratiques qui découlent du principe chrétien[2].

La division de la dogmatique de Lang est des plus simples. La première partie est consacrée à la notion de Dieu; la seconde traite de l'homme, de son état normal, de la conscience de sa rupture avec Dieu, du sentiment de sa réconciliation avec lui. Cette der-

[1] Ein Gang durch die christl. Welt. Berl. 1859. S. 260-262.
[2] Dogmatik. S. 32.

nière section comprend d'abord la théorie de l'ordre du salut, c'est-à-dire la grâce appliquée à l'individu; puis celle de l'Église qui a pour but de répandre l'Évangile d'une triple manière : par la parole du Christ et des apôtres dans laquelle le principe chrétien a trouvé son expression classique; par le tableau de la vie du Christ, où ce même principe s'est incarné d'une manière plus concrète et plus dramatique encore; par la célébration de certains actes dans lesquels ce principe a revêtu une forme symbolique.

Nous ne ferons à cette division, ainsi qu'à toute la méthode de Lang, qu'un seul reproche : il concerne la place qu'y occupe la christologie. Est-il bien logique de reléguer dans ce qu'on nomme les moyens de grâce la personne du Christ qui doit être comme le centre et le pivot autour duquel se meut la dogmatique chrétienne? On a de la peine à comprendre que la sotériologie doive précéder la christologie qui en est comme détachée. Il nous semble que l'on a quelque peu exagéré les mérites de cet ouvrage : sans vouloir lui contester celui de la simplicité de l'ordonnance et de la clarté du style, nous nous permettrons cependant de faire remarquer que si d'une part la méthode de Lang nous paraît laisser à désirer sous le rapport de la logique, d'autre part elle est loin d'être aussi originale qu'on a bien voulu le dire.

Parmi les nombreux articles consacrés à la question qui nous occupe, dans la presse religieuse périodique, nous nous bornerons à relever ceux de *Dörtenbach*[1] qui

[1] Die formale u. materiale Grundlage der Dogmatik. Jahrb. für deutsche Theol. 1858. H. 3. 1859. H. 1.

Voy. aussi : Reuter : Ueber die Aufgabe u. die Natur des dogmat. Beweises. Deutsche Zeitschr. für chr. Wissensch. u. chr. Leben. 1851, N° 19-23.

s'est appliqué d'une manière toute spéciale à mettre en lumière le principe formel et matériel sur lequel repose, selon lui, la dogmatique. D'accord avec la plupart des théologiens contemporains, il établit que, par sa nature, la dogmatique est appelée à puiser à une triple source : la révélation chrétienne, dans la Bible, lui assure un fondement positif et sauvegarde l'élément surnaturel qui en est l'un des caractères; la doctrine ecclésiastique qu'elle est tenue de consulter lui assure la possession de la vérité révélée; enfin l'activité productrice, dont est douée la pensée du chrétien, lui permet de s'assimiler et de façonner cette vérité de telle manière qu'elle devienne en quelque sorte son propre produit : il n'en est plus le locataire seulement, mais le propriétaire.

Mais il faut, et c'est un point sur lequel Dörtenbach insiste tout particulièrement, il faut que le concours de ces trois éléments constitutifs de la dogmatique se fasse d'une manière tout organique, et non point mécanique, dans les profondeurs mêmes de l'individualité chrétienne. Une dogmatique doit toujours être le produit d'un acte personnel déterminé par la nature et les progrès spirituels de celui qui en est l'auteur. Sa conscience religieuse, et, par conséquent, son système dogmatique, sera d'autant plus pur et plus parfait, qu'il se sera assimilé d'une manière plus pure et plus parfaite la vérité contenue dans la doctrine de la Bible et dans celle de l'Église. Quant au résultat obtenu par cette coopération organique de la Bible, de l'Église, de la conscience religieuse, Dörtenbach ne pense pas qu'il soit nécessaire de démontrer pour chaque dogme en particulier son accord avec la doctrine scripturaire et

ecclésiastique : cette démonstration étant déjà contenue en quelque sorte dans la formule claire et précise qu'auront revêtue les dogmes, dans la manière dont ils s'enchaînent et se déterminent, dans la synthèse, en un mot, des trois éléments constitutifs qui, vu leur parenté spirituelle, ont le privilége de s'attirer et de se soutenir mutuellement.

Dörtenbach trouve le principe matériel de la dogmatique dans la personne de l'Homme-Dieu, et spécialement dans l'idée de son abaissement et de la subordination du Fils au Père, non point quant à son essence et à sa nature, mais quant à sa position et à son activité. C'est là une idée féconde que la théologie moderne semble avoir, pour la première fois, clairement saisie et conséquemment développée.

Il faut résumer maintenant l'impression que laisse sur nous ce tableau de la science dogmatique moderne. Cette impression, il faut en convenir, n'est rien moins que favorable. Il semble que notre époque soit frappée d'une certaine impuissance en matière dogmatique. Tandis qu'elle excelle dans les sciences critiques, que, tour à tour, l'histoire du dogme et l'exégèse ont été renouvelées; que, dans d'autres domaines encore, la puissance de l'esprit humain fête de légitimes triomphes et éclate en œuvres admirables, le champ de la doctrine chrétienne reste en friche. Où est la main habile qui fera naître l'ordre du chaos? Qui réédifiera ces constructions menaçant ruine, ces pans de mur lézardés, ces piliers chancelants sur leur base?

Il y a plus. Un symptôme fâcheux, et que personne ne contestera, c'est l'indifférence croissante pour le

dogme, au milieu de nous, le délaissement, l'abandon réfléchi des doctrines qui faisaient la joie et la force de nos pères. Qu'est-ce à dire? La doctrine évangélique aurait-elle perdu sa saveur, et sa vérité serait-elle décidément compromise? Elle qui, naguère encore, après une longue éclipse, était saluée avec une reconnaissance si émue, ne serait-elle plus aujourd'hui la lumière des intelligences et le pain de vie des âmes? Nous ne voulons pas nous payer d'inutiles regrets. Nous savons faire la part des choses; l'indifférence pour les dogmes n'est pas toujours l'indifférence pour la religion même, et nous comprenons que des âmes vraiment pieuses puissent se détourner non satisfaites d'un enseignement dogmatique, sans pour cela éteindre en elles la passion des choses divines.

Mais c'est là une situation pour le moins anormale et pleine de périls. Le sentiment religieux ne peut pas impunément se priver de l'appui d'une doctrine : s'il ne réussit pas à s'exprimer et à s'affirmer dans des formules précises, il périclitera infailliblement. Peut-être la faute en est-elle à la dogmatique; peut-être est-ce sur elle que doit retomber le reproche de n'avoir pas su formuler avec clarté les affirmations de la conscience religiense contemporaine?

Et puis d'autre part, pour nous consoler de notre insuccès en matière dogmatique, n'entend-on pas invoquer la puissance de la vérité révélée, la force convainquante qui lui est propre? Mais cette vérité, il ne faut pas l'oublier, ne s'adresse pas à des intelligences passives, et il sera permis de nous demander si nous avons tout fait pour la comprendre, pour la faire comprendre aux autres et pour lui donner la forme qui ré-

pond le mieux aux aspirations du temps présent. On a beau le nier : chaque génération doit refaire, pour son propre compte, les expériences des générations précédentes, réviser le procès qu'instruit chaque siècle entre la vérité et l'erreur, résoudre les difficultés et les doutes qui lui sont propres, et faire jaillir ainsi des lumières nouvelles du vieil Évangile. Il y a dans l'éloignement de beaucoup d'âmes de la dogmatique traditionnelle, autre chose encore que l'expression d'une incrédulité systématique, ou d'une fin de non-recevoir infligée à la doctrine chrétienne; il y a la volonté de ne se rendre qu'à bonnes preuves, le désir de posséder une vérité qui saisisse directement l'âme, et qui s'impose à elle avec toute la force de la certitude et de l'évidence.

Rien de plus instructif à cet égard qu'un fait récent qu'on nous permettra de rappeler brièvement. Parmi les questions qui ont mérité de fixer l'attention du congrès de l'Alliance évangélique réuni à Berlin, il y a trois ans, l'une de celles qui ont eu le plus de retentissement, et par le milieu dans lequel elle s'est produite et par la manière dont elle a été résolue, avait été ainsi posée : Comment se fait-il que malgré le retour de la théologie à la profession de foi de l'Église (orthodoxe), il se manifeste dans les troupeaux si peu de vie religieuse[1]? C'est qu'en effet la théologie du Réveil semble être arrivée à un moment de crise : ses représentants les plus autorisés s'arrêtent étonnés de se voir si mal compris et si faiblement écoutés. Un malentendu s'est élevé entre eux et une partie notable de leur troupeau; il se trouve que de part et d'autre on parle une langue

[1] Voy. Conférence de chrétiens évangéliques de toute nation à Berlin 1857 (7e séance).

différente, qu'on se meut dans un autre ordre d'idées. Pour servir utilement la cause du Réveil, on a cru qu'il suffisait de restaurer les anciennes formules, de ressusciter les anciennes méthodes, de reprendre le fil des anciennes traditions. On a cru avec Stahl, à la nécessité d'une volte-face de la science [1]. Et voici : ce moyen s'est trouvé impuissant. Les anciens systèmes dogmatiques ont perdu leur autorité, et il n'y a pas de regrets, si ardents qu'ils soient, qui puissent la leur rendre. C'est là un état de choses dont on peut bien ne pas prendre son parti, mais il ne sert de rien de se le dissimuler. La réaction cléricale et le radicalisme ont seuls jusqu'à ce jour profité du trouble que le sentiment de cette impuissance a suscité. Le Réveil n'a pas eu le courage de proclamer la nécessité de renouveler le dogme, comme il avait renouvelé la vie religieuse. C'est là l'œuvre excellente réservée à la théologie de ce temps, à la théologie qui a foi dans la vérité éternelle de l'Évangile et qui se pose avec sincérité la question que s'est adressée la conférence de Berlin.

Il serait, au surplus, injuste de ne pas convenir qu'au milieu de l'insuccès des essais dogmatiques de notre époque, il y a comme les pierres d'attente sur lesquelles s'élèvera l'édifice futur. Nous pouvons dès maintenant indiquer un triple caractère par lequel se ressemblent tous les ouvrages modernes de dogmatique et par lequel ils se distinguent nettement de ceux du passé.

Le premier de ces caractères est celui d'une tendance de plus en plus prononcée vers l'individualisme. Nous voulons dire par là que tous ces ouvrages de dogme

[1] Die Umkehr der Wissenschaft. Aus der Vorrede zur 3ten Aufl. der Philosophie des Rechts. Berl. 1854.

portent, à un bien plus haut degré que par le passé, l'empreinte de l'individualité de leurs auteurs. Nous ne croyons pas nous tromper en affirmant que c'est au protestantisme qu'il faut faire remonter cette tendance, qui est loin de se manifester dans la seule sphère du dogme; dans la vie religieuse et morale aussi, nous voyons le rôle de l'individualité mieux compris et accusé d'une manière plus nette. Tandis que dans les siècles passés les ouvrages d'une même époque, d'une même école portaient un certain air de famille, formaient un tout compact composé exactement des mêmes parties, adoptant le même ordre dans la distribution des matières, aujourd'hui chacun construit un peu à sa guise et à l'aventure, d'après des principes préalablement posés et discutés. De là ce grand nombre d'ouvrages dogmatiques que chaque jour voit naître, d'étendue, de physionomie, de valeur si diverses et qui ne prouvent pas précisément en faveur de l'unité dogmatique de notre époque. Chose étrange! jamais on n'a relevé avec plus d'insistance le caractère objectif de la dogmatique, jusqu'à la ranger au nombre des sciences historiques, et jamais on ne l'a traitée d'une manière plus philosophique, c'est-à-dire plus libre! Évidemment la masse dogmatique, si compacte jadis, aujourd'hui est rompue. Chacun choisit, façonne et dispose ses matériaux à son gré, et ceux-là même dont les ouvrages paraissent le plus ressembler aux anciens modèles se rendent coupables à chaque instant, et sans s'en douter, de nouveautés ou d'hétérodoxies. Il n'est pas rare de voir, au sein des écoles les mieux disciplinées, des théologiens invoquer les mêmes autorités, s'appuyer sur les mêmes témoignages, et cependant arriver

à des résultats différents. On a même vu ces divergences devenir si sensibles qu'elles ont abouti à des controverses très-vives[1].

Nous signalerons un second caractère commun à presque tous les ouvrages dogmatiques du temps présent, c'est l'embarras dans lequel se trouvent leurs auteurs vis-à-vis de la tradition ecclésiastique, les distinctions nombreuses et subtiles qu'ils cherchent à établir, les laborieux essais de conciliation auxquels ils sont sans cesse livrés. Ces hésitations et ces scrupules, que l'on ne comprend que trop bien, ont valu à la dogmatique de la part de certains critiques les plus sévères reproches : ils ont essayé de la flétrir du nom de théologie de compromis. On a voulu voir dans ces efforts infatigables faits pour concilier la substance du dogme ecclésiastique avec les résultats de la pensée moderne, une tentative qui dénote plus de prudence que de courage, une œuvre de Sisyphe destinée à échouer avec éclat. On a relevé avec une certaine vivacité ce qu'il y avait de contradictoire à vouloir, d'une part, dériver la religion de la nature humaine, à marquer son siége dans le sentiment ou dans la conscience, et à ne point consentir, d'autre part, à sacrifier la plus petite partie de l'héritage traditionnel, du dogme ecclésiastique qui repose sur une notion toute différente de la piété et qui la considère comme étant communiquée à l'homme par l'intermédiaire de la Bible et de l'Église. On s'est récrié de même sur la contradiction qu'il y avait à admettre un élément surnaturel pour expliquer

[1] Voy. entre autres la discussion entre Hofmann et Philippi au sujet du dogme de la Rédemption, et la querelle entre Thomasius et Brœmel, concernant la personne de Jésus-Christ.

les origines du christianisme, alors, cependant, qu'on prétend le faire rentrer dans l'organisme général de l'histoire de l'humanité, et la soumettre aux lois qui régissent toutes les apparitions historiques.

Il y a dans ces reproches beaucoup de vérité et ce serait se payer d'illusions gratuites que de les repousser d'une manière absolue. Nous aussi, nous avons été souvent choqué des expédients auxquels les dogmatistes ont recours pour conserver les anciennes formules, en essayant de les expliquer, c'est-à-dire en leur substituant un sens tout nouveau. Ni la raison, ni la foi ne sauraient être satisfaites des distinctions subtiles qu'on établit, des concessions que l'on fait et que l'on retire tout aussitôt, des inconséquences flagrantes qu'on rencontre à chaque pas. Vous ne pouvez servir deux maîtres à la fois, la tradition ecclésiastique et la pensée moderne, est-on tenté de s'écrier à tout moment, il faut de toute nécessité se prononcer pour l'une ou pour l'autre! Et cependant, le sentiment de légitime impatience qui s'empare de nous à la vue de ces vaines tentatives de conciliation, et qui peut si facilement se changer en un sentiment de dépit et de lassitude, n'est pas le seul que nous devions éprouver. Nous pouvons opposer aux reproches qui s'élèvent de toute part contre la théologie dite de conciliation, les excellentes pensées développées dans un opuscule, déjà précédemment cité [1].

Qu'est-ce à dire? La nature de l'objet dont il s'agit n'exige-t-elle pas ces essais de conciliation entre deux

[1] Hagenbach : Ueber die sogenannte Vermittlungstheologie. Zür. 1858.

éléments qui semblent parfois contradictoires, entre le sentiment religieux ou la raison individuelle et les données traditionnelles et révélées? C'est précisément l'un des mérites de la théologie moderne d'avoir répudié la méthode abstraite et fausse qui, pour agir conséquemment, prétend tout dériver d'un seul et même principe, déterminé *à priori*. Il faut le proclamer bien haut : la religion n'est pas imposée à l'homme du dehors, mais elle ne se produit pas non plus en lui d'une manière toute spontanée; elle naît du concours de deux facteurs distincts, l'action de Dieu et la libre activité de l'homme; il en est de même des révélations de Dieu : elles sont toujours appropriées aux dispositions de l'homme qui doit s'en assimiler le contenu. La théologie moderne s'efforce de réduire à l'unité ce qui nous est offert par Dieu dans l'histoire et ce qu'il a déposé dans les profondeurs de notre âme; elle cherche à mettre d'accord les données de la tradition et les exigences de la science moderne, le témoignage que la communauté des croyants a déposé dans ses symboles et celui que fournit au chrétien son expérience personnelle.

La théologie n'a pas à se préoccuper de trouver le juste milieu entre deux extrêmes, s'appliquant à mesurer avec anxiété la distance exacte qu'il y a entre l'un et l'autre; elle doit aller droit et courageusement à son objet, sans regarder ni à droite ni à gauche : ce qui est le meilleur moyen de rester dans le milieu-juste. Proclamer dès l'abord l'incompatibilité entre les résultats d'une spéculation scientifique et ceux que nous offre la tradition comprise avec intelligence; désespérer de pouvoir jamais satisfaire également les droits de

la pensée moderne et ceux du dogme biblique et ecclésiastique ; renoncer à concilier le christianisme de la raison avec celui de l'histoire : c'est en vérité, mettre entre le présent et le passé, disons mieux entre l'homme et Dieu un abîme qui n'existe pas. Nous ne nous lasserons pas de le répéter : il faut que la révélation ait été donnée en vue de nos besoins et de nos aptitudes, et il faut que par nos besoins et par nos aptitudes nous soyons capables de nous en assimiler le contenu.

Les ouvrages dogmatiques que nous avons parcourus, présentent enfin un troisième point de ressemblance, que nous ne saurions passer sous silence : c'est leur caractère apologétique et éthique. Il est facile de remarquer que l'exposition des dogmes eux-mêmes est comparativement négligée à côté des prolégomènes destinés à justifier la méthode employée, et à déterminer, d'une manière plus ou moins philosophique, les principes qui doivent servir de point de départ à la construction dogmatique. Cette question des principes occupe dans ces ouvrages une place de plus en plus grande[1]. Il y a plus. On sent le besoin de porter la lu-

[1] Cette remarque a aussi été faite par *Chr. H. Weisse* dans son ouvrage : Philosophische Dogmatik od. Philosophie des Christenthums. Leipz. 1855. Bd. I. S. 12 ff. L'auteur se félicite de ce que la science dogmatique éprouve de plus en plus le besoin de justifier d'une manière philosophique sa méthode et ses résultats : il y voit le signe certain d'un rapprochement entre la philosophie et la théologie, si longtemps ennemies, rapprochement auquel il a voulu contribuer lui-même en examinant du point de vue philosophique les questions religieuses et dogmatiques.

Voy. aussi les articles suivants : Ehrenfeuchter, Ueber theol. Principienlehre. Jahrb. der deutschen Theol. 1856. H. 1. Jäger, Ueber die Natur der theolog. Erkenntniss. id 1857. H. 4. Hilgenfeld. Die wissensch. Theologie u. ihre gegenwärtige Aufgabe. Zeitschr. für wissenschaftliche Theol. 1858. H. 1.

mière et la défense au centre même de la place; on débarrasse l'exposition dogmatique des surcharges de la scolastique; on relègue à l'arrière-plan ce qui appartient à la spéculation pure ou au domaine des hypothèses, ce qui ne s'adresse pas à la conscience religieuse, ce qui n'exerce pas une influence, directe ou indirecte, sur la nature morale de l'homme. On dépouille le dogme de ses formules abstraites pour faire ressortir l'élément éthique, le principe de vie et de sanctification qu'il renferme. Ce progrès n'est pas visible seulement dans l'apologétique proprement dite où l'on donne aux preuves internes la préférence sur les preuves externes, mais aussi dans la théologie, dans la sotériologie, dans la pneumatologie où la même tendance se fait jour. On ne peut que se réjouir sincèrement de voir se simplifier et se spiritualiser de plus en plus l'appareil dogmatique, et la science religieuse s'occuper sérieusement à éclairer la Bible par la conscience, et la conscience par la Bible.

DEUXIÈME PARTIE.

Théorie.

La dogmatique est l'exposition systématique de la foi chrétienne. Telle est de toutes les définitions celle qui nous a paru à la fois la plus simple et la plus complète. Elle renferme les trois éléments dont le concours est nécessaire pour constituer la science dogmatique. Les trois chapitres qui vont suivre ont pour but de définir et d'analyser chacun de ces éléments, de nettement déterminer leur rôle, ainsi que leur rapport de coordination ou de subordination.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA TRADITION ET DES SYMBOLES ECCLÉSIASTIQUES.

Nous avons dit que la dogmatique est l'exposition systématique de la foi chrétienne. Ce qui nous frappe d'abord dans cette définition, ce sont les prémisses qu'elle renferme. La foi chrétienne, bien qu'elle présuppose toujours des individualités particulières, dans lesquelles elle aspire en quelque sorte à s'incarner, a cependant une existence objective. Avant de s'offrir à nous, de devenir notre propriété, elle existait déjà. Nous avons reçu la foi par l'intermédiaire de l'Église, qui en est comme le dépositaire et la dispensatrice sur la terre. Qui dit science dogmatique, dit science ecclésiastique : l'esprit ne peut pas séparer ces deux notions. De même que sans l'Église, c'est-à-dire sans la communauté des

croyants, il ne peut y avoir de préoccupation dogmatique, de même tout travail de ce genre ne peut manquer d'intéresser vivement la communauté dont il s'agit d'exprimer la foi, sous une forme scientifique.

Ils ont donc raison ceux qui demandent que la relation intime qui existe entre la dogmatique et l'Église soit indiquée dans la définition, et lors même que la nôtre ne la marque pas explicitement, elle la présuppose du moins, puisque la foi chrétienne, à moins de circonstances tout à fait exceptionnelles, ne peut persister dans l'isolement, mais devient nécessairement un foyer de vie, d'activité religieuse : tout croyant est membre né d'une communauté, soit dans le présent, soit dans l'avenir.

Mais il est nécessaire de préciser le rôle que la foi individuelle est appelée à jouer au sein de la communauté, et de montrer jusqu'à quel point elle est liée à celle des autres membres ou en est indépendante. Il est de toute évidence qu'un individu, sous peine de la voir péricliter, ne peut soustraire sa foi au contact de la foi de ses frères; il en subit, malgré lui, l'influence; il est comme pénétré à son insu par l'atmosphère religieuse dont il est enveloppé; c'est au foyer ardent de la foi commune que sa propre foi a été allumée; on retrouve son action jusque dans les points sur lesquels il croit devoir s'opposer aux croyances reçues. D'autre part cependant, sous peine d'abdiquer son individualité et de descendre au rôle d'instrument passif, de simple écho, le croyant, et par conséquent le dogmatiste, ne peut accepter et reproduire d'une manière toute mécanique, sans examen et sans contrôle, la foi de la communauté. Le travail d'assimilation auquel il doit se livrer réclame

une certaine spontanéité; son résultat portera un caractère original. Des divergences, des doutes sont possibles; des réserves pourront paraître nécessaires. La foi de chacun présentera des différences de nuances, peut-être imperceptibles, mais bien réelles. Qu'il nous suffise pour le moment d'avoir indiqué cette liberté relative qui doit être assurée à l'individu, placé par la nature même des choses dans la dépendance de la communauté. Nous devrons y revenir et nous y arrêter longuement, lorsqu'il s'agira de déterminer les droits de la conscience chrétienne.

La foi de l'Église qui produit et développe la foi des individus trouve son expression première dans la tradition orale. Nous pourrons la définir, un ensemble de vérités religieuses qui passent de bouche en bouche et qui constituent bientôt une espèce d'opinion publique, chrétienne à tout prendre, puisque c'est dans un milieu chrétien qu'elle s'est formée, quoique son témoignage ait une valeur très-inégale et qu'il soit sujet à l'erreur. Tout homme venant au monde dans une société chrétienne est comme entouré d'une atmosphère, toute saturée d'éléments évangéliques. La doctrine chrétienne est comme incarnée, dans les cérémonies ecclésiastiques qui embrassent et qui étreignent en quelque sorte toute notre vie; elle nous parle dans les sacrements qui en représentent les points culminants, sous la forme des plus augustes symboles; elle retentit dans la prédication, chargée de transmettre de génération en génération les enseignements d'en haut.

Mais la foi chrétienne n'a jamais borné son témoignage à celui de la tradition orale; elle a cherché une expression moins fugitive et moins mobile; elle a senti

le besoin de donner des normes et des règles à l'enseignement ecclésiastique, d'élever des barrières contre l'erreur, de déposer son contenu dans des documents durables, entourés d'une sorte de consécration particulière. De là les liturgies, les catéchismes, les symboles ou confessions de foi. Nous ne nous arrêterons pas aux premiers de ces monuments littéraires qui par leur caractère spécial, échappent au cadre de notre travail. Mais nous devons examiner et décrire avec soin la nature des seconds et leur fonction propre.

Rien de plus instructif que l'histoire de l'origine et de la formation des symboles ecclésiastiques, soit que nous considérions ceux des premiers siècles de l'Église chrétienne, qu'on est convenu d'appeler œcuméniques, soit que nous nous attachions de préférence aux confessions de foi des Églises de la Réforme au seizième siècle. A toutes les époques ce sont les mêmes besoins, les mêmes nécessités qui les ont produits : il fut indispensable d'affirmer et de définir la vérité chrétienne, en présence des erreurs et des hérésies qui surgissaient et qui menaçaient de la corrompre. Aussi les symboles ne s'adressent-ils pas précisément aux fidèles : ils n'ont pas la mission de les éclairer, de dissiper leurs doutes, d'écarter les malentendus, de contribuer à leur édification; ils ne sont pas destinés à être les canaux de la vie spirituelle, et il n'est rien de plus malheureux que de leur attribuer le caractère d'une inspiration particulière. Le plus souvent ils sont armés en guerre. Nés dans les temps de luttes et de débats dogmatiques, ils portent la trace de l'amertume et de l'animosité des combattants ou celle de la lassitude et du désir de mettre fin à la lutte; ils essaient de trancher nettement la dif-

ficulté ou bien ils cherchent les voies moyennes de la conciliation. Vous y retrouverez les expressions techniques, les mots d'ordre et souvent les anathèmes des partis, les distinctions subtiles, jugées nécessaires pour abattre l'hérésie et sauvegarder la vérité, les affirmations énergiques, absolues et qui parfois dépassent leur but et perdent par là même leur force.

Cependant à examiner dans leur ordre de succession les symboles et les confessions de foi de l'Église, ou ce qui revient au même l'histoire des dogmes dont ils marquent pour ainsi dire les étapes, on voit que les débats dogmatiques dont ils portent la trace n'ont pas été stériles : presque toujours la vérité a gagné à passer par le crible de la discussion, et la science dogmatique s'est enrichie des affirmations victorieuses qu'elle a été mise en demeure d'opposer aux négations de l'erreur. Là même où nous serions disposés à ne voir que de vaines disputes de mots, un acharnement regrettable à démêler des subtilités scolastiques, à peser des œufs de mouche dans des toiles d'araignée, souvent de grandes questions se posent, des points de vue nouveaux se dessinent, de fécondes solutions se préparent.

Quoi qu'il en soit, il résulte avec la dernière évidence de la forme particulière des symboles, ainsi que de leur développement successif, qu'ils renferment des éléments manifestement transitoires qui appartiennent en propre à l'époque dans laquelle ils sont nés et aux auteurs qui les ont produits. Le dogmatiste est donc pleinement autorisé à ne leur reconnaître qu'une autorité relative, et il n'a pas seulement le droit, mais le devoir impérieux de les soumettre au critère de son jugement individuel.

Au surplus, ces confessions de foi elles-mêmes n'ont pas eu la prétention d'être des règles infaillibles de la foi et d'exprimer sur tel ou tel point l'absolue vérité. Malgré l'incomparable énergie de leurs affirmations et de leurs anathèmes, en dépit de l'appareil imposant dont elles se plaisent à s'entourer, on trouve chez leurs auteurs des aveux significatifs qu'il est utile de consigner. Et pour ne parler que de nos écrits symboliques protestants, n'invoquent-ils pas le témoignage de l'Écriture et ne déclarent-ils pas se soumettre à elle, comme à l'autorité suprême? Les dogmatistes protestants ne font-ils pas une différence entre ce qu'ils appellent la *norma normata* et la *norma normans?* Il y a plus. Ne voit-on pas que du moment que l'on est forcé d'admettre un certain progrès dans l'intelligence des vérités bibliques, et de constater un certain développement dans la science dogmatique, il n'est pas permis non plus de reculer devant la nécessité de faire subir certaines modifications aux symboles reconnus par l'Église. Ni leur ancienneté, ni le nombre de leurs adhérents passés ou présents, ni le prestige qui les entoure, ne sauraient leur assurer une existence immuable : il n'y a pas de prescription dans le domaine spirituel. L'Église a tout intérêt à ne pas s'immobiliser dans la lettre de ses symboles, et loin de les contrarier ou d'entraver leurs efforts, elle doit savoir gré à ceux qui lui facilitent un progrès qu'elle-même appelle de ses vœux; elle doit s'applaudir du concours de ceux qui l'éclairent dans sa marche et lui fraient des voies nouvelles dans l'intelligence de la vérité évangélique

C'est là un point que des docteurs récents de l'Église

catholique semblent avoir merveilleusement compris [1]. Se conformant sagement aux nécessités nouvelles du temps, ils ont modifié avec bonheur leurs anciennes théories sur la tradition. Le temps n'est plus où Bossuet écrivait son *Histoire des Variations* et fondait la vérité du dogme catholique sur la preuve de son immuabilité. Une autre tendance se fait remarquer chez les modernes apologistes du catholicisme. Si aujourd'hui encore, ils voient, dans l'antiquité et dans l'universalité de sa tradition, les fondements essentiels sur lesquels repose la foi; ils ont cru devoir indiquer aux hommes qui réfléchissent de nouveaux caractères de crédibilité, inhérents aux croyances catholiques. Les uns, comme l'abbé de Lamennais et M. de Bonald ont vu dans la tradition catholique l'incarnation du bon sens ou plutôt du sens commun; d'autres, comme Mœhler et Newman, ont imaginé la fameuse théorie du développement, suivant laquelle les dogmes nouveaux que renferme le catéchisme romain, et dont la promulgation a une origine évidemment récente, n'ont été que la conséquence logique de ceux que l'Église avait antérieurement professés, et dans lesquels ils étaient comme implicitement contenus. L'Église a pu revendiquer ainsi le rare mérite d'avoir toujours été conséquente avec elle-même, d'avoir toujours su, à temps et à point nommé, faire découler des vérités déjà reconnues, celles qui y étaient renfermées et qui s'imposaient en quelque sorte d'elles-mêmes à elle, comme les fruits, à l'époque de leur maturité, tombent sans

[1] Voy. Gelzer's Protest. Monatsblätter, 1856. H. 4 u. 7. Die röm. cathol. Lehre von der Tradition.

effort dans la main de celui qui s'apprête à les cueillir.

Nous devons ajouter que cette théorie nouvelle de la tradition, plus commode et d'un cachet beaucoup plus grandiose que l'ancienne, se rapproche aussi beaucoup plus qu'elle de la vérité. En effet, l'Église chrétienne cède à une sorte d'instinct, à une impulsion venue d'en haut, quand elle s'applique, dans la suite des temps, à remplacer par des vases nouveaux les vieilles outres dans lesquelles elle conservait le vin généreux de l'Évangile. Elle vit de l'inépuisable fonds d'idées, du patrimoine spirituel que son fondateur lui a légué, et, comme le bon père de famille, elle tire de ce trésor des choses vieilles et des choses nouvelles. On pourrait dire que la tradition de l'Église n'est que le reflet, la trace lumineuse de sa marche à travers les siècles, l'inventaire qu'elle dresse d'étape en étape du capital religieux dont elle dispose; ce sont ses mémoires et ses commentaires écrits chemin faisant, documents précieux à consulter, indispensables à celui qui cherche à se faire une idée juste des développements successifs du dogme chrétien.

Mais il est inexact de soutenir que tout dans cette tradition est également précieux et également vrai, que l'Église, dans ses affirmations dogmatiques, n'a jamais mêlé l'erreur à la vérité, qu'elle a toujours été guidée par un instinct sûr dans ses décisions doctrinales, qu'elle n'a jamais cessé de suivre la ligne droite, qu'il n'y a jamais eu pour elle des périodes d'obscurcissement ou de défaillance. De même, il est tout aussi contraire au témoignage des faits et à l'esprit de l'Évangile de prétendre que ce travail d'assimilation et d'explication de la vérité chrétienne a dû être confié à un corps

sacerdotal, qui aurait entre ses mains le dépôt exclusif de la tradition, que l'action du Saint-Esprit se localise et se particularise ainsi, jusqu'au point de ne pouvoir s'exercer, en matière doctrinale du moins, que par la personne du pape, suivant les uns, par l'organe des conciles œcuméniques, suivant les autres, auxquels incomberait dès lors le privilége de promulguer les nouveaux dogmes et de tenir le fil de la tradition.

L'Église chrétienne partage la condition faite à toutes les institutions humaines; elle est sujette à bien des vicissitudes, à bien des errements. De même qu'elle ne parvient pas à réaliser ici-bas l'idéal d'une sainteté parfaite qui serait le caractère et le signe visible de tous ses membres, il faut qu'elle se résigne à l'imperfection en matière de dogme. La tradition n'est donc pas une autorité infaillible; et si, en bien des points, il est utile d'accepter ses décisions, il faut cependant toujours se réserver le droit de les contrôler, de les éprouver à une norme plus sûre. Et quant à l'activité dogmatique, au sein de l'Église, elle n'est pas réservée à un corps particulier: tous les fidèles sont appelés à y prendre part. Le Saint-Esprit ne connaît d'autres vases d'élection que ceux que le Père céleste a choisis, ceux qu'il a appelés à la vie éternelle par la repentance et par la foi en Jésus-Christ; il ne met point à l'intelligence de la vérité d'autres conditions que la sainteté du cœur et l'accomplissement fidèle de la volonté de Dieu.

Il y a plus. La seule circonstance du désaccord qui règne dans les régions théologiques du catholicisme sur l'organe infaillible et divinement inspiré de la tradition est une preuve du peu de solidité de toute cette théorie. S'il existe des divergences aussi graves dans l'apprécia-

tion d'une question si essentielle et si délicate, comment peut-on reposer toute la force démonstrative sur un point d'appui si chancelant? Et cependant l'on ne cesse de nous dire que l'autorité, dans le catholicisme, est de beaucoup plus claire, plus sûre, plus saisissable que dans le protestantisme. Certes, il n'y paraît pas, pour peu que l'on examine les discussions, sans cesse renaissantes, entre le gallicanisme et l'ultramontanisme. Et chose significative! l'opinion qui aujourd'hui est en faveur et qui est sur le point de partout prévaloir est celle qui voit dans le pape le représentant accrédité et infaillible de la tradition. Elle est de beauconp la plus logique et la plus populaire; elle l'emportera sûrement, dans l'Église catholique, sur celle, plus rationnelle peut-être, mais plus épineuse et plus timide, qui fait résider cette autorité dans les conciles œcuméniques et leur confère le privilége des décisions doctrinales. Nous trouvons tout naturel que les ultramontains voient dans cette dernière théorie une concession faite à l'incrédulité et à ce qu'on pourrait appeler la décentralisation en matière dogmatique.

On a fait quelquefois, et non sans raison, au protestantisme le reproche de méconnaître l'importance de la tradition, de ne point définir avec assez de précision et d'ampleur ses droits. Ce reproche pourtant ne doit pas s'adresser aux ouvrages récents de dogmatique que nous avons analysés dans notre aperçu historique et qui tous ont mis largement à profit l'histoire des dogmes qui n'est autre chose que la tradition étudiée et consultée en vue de l'exposition doctrinale[2]. Quant aux ouvrages plus an-

[1] Voy. un excellent article dans Pelt's Theol. Mitarbeiten, 1838 : Von der Tradition als Princip der protestant. Dogmatik.

ciens de la dogmatique protestante leurs auteurs éprouvaient sur l'usage à faire de la tradition des scrupules respectables. D'une part ils craignaient de voir s'amoindrir l'autorité attribuée à la Parole de Dieu en plaçant à côté d'elle une autre source à laquelle le dogmatiste pourrait puiser ses éléments d'information; ils n'admettaient pas que les développements donnés au dogme, pendant seize ou dix-sept siècles de luttes et de débats aient fait faire de notables progrès à l'intelligence de la vérité évangélique; ils croyaient qu'en tous les cas la possibilité de se tromper, de prendre l'erreur pour la vérité compensait faiblement l'avantage qui résultait de cette autre source de connaissances, ouverte par la tradition. D'autre part nos devanciers se gardaient bien de mettre les résultats partiels fournis par l'histoire des dogmes au même rang que les affirmations des symboles et des confessions de foi; ils étaient guidés en cela par l'instinct juste que tout dans le développement dogmatique de la foi de l'Église n'a pas une égale importance, qu'il y a dans l'histoire de la pensée religieuse, comme dans la grande histoire, des époques créatrices ou du moins réformatrices, dans lesquelles se concentre en quelque sorte et s'exerce avec une énergie redoublée toute l'activité dogmatique. Au fond il en est du dogme comme des liturgies et des cantiques. Toutes les périodes ne sont pas également propices à les produire, et il faut pour les faire naître un concours de circonstances qui ne se rencontre que rarement.

Malgré ces explications qui doivent sinon justifier le procédé de nos anciens dogmatistes, du moins atténuer le reproche qu'on leur adresse, nous aussi nous trouvons que leur réserve et leur défiance allaient trop loin. Elles

étaient provoquées et nourries en grande partie par la négligence et l'imperfection des études historiques. Aujourd'hui que cet obstacle est levé, il ne s'agit que de fixer d'une manière précise l'usage que le dogmatiste devra faire de la tradition, comme l'un des éléments constitutifs du travail dogmatique, ainsi que les limites posées à cet usage par l'autorité de la sainte-Écriture et des symboles officiels de l'Église.

Ce n'est pas ici le lieu de déterminer la nature particulière de nos livres saints comme source de la dogmatique. Il nous suffit pour le moment de rappeler quelques faits qui sont à l'abri de toute contestation. L'enseignement de Jésus-Christ et des apôtres contenu dans les écrits du Nouveau Testament est la base et le point de départ de toute l'activité dogmatique au sein de l'Église chrétienne : la tradition doctrinale tout entière devra, en conséquence, être considérée comme un commentaire et un développement du dogme apostolique[1]. Pour chaque point particulier qui est devenu l'objet d'un travail dogmatique dans le cours des siècles, il convient donc de remonter à sa source première, aux indications fondamentales contenues dans les écrits des apôtres : c'est ce qu'on appelle communément faire la genèse, établir la filiation historique d'un dogme. Le caractère chrétien d'un dogme ressortira avec évidence, lorsqu'on pourra montrer que les développements que lui a fait subir la tradition ecclésiastique sont conformes aux lois d'une saine logique et aux données positives de la théologie biblique. Lorsqu'au contraire ce recours à

[1] Voy. l'ouvrage de Holtzmann : Kanon u. Tradition. Ein Beitrag zur neuern Dogmengeschichte u. Symbolik. Ludwigsb. 1859. surt. p. 211 ss.

la pensée apostolique ne pourra pas avoir lieu, lorsqu'il sera avéré que la tradition dogmatique s'est enrichie d'idées étrangères à l'enseignement de l'Église des premiers temps, on devra procéder avec la plus grande circonspection de peur d'introduire dans la spéculation dogmatique des éléments hétérogènes. Dans des cas de ce genre, s'abstenir vaut souvent mieux que trop oser.

Les règles à suivre dans cette analyse comparée des résultats fournis par la tradition dogmatique de l'Église et de ceux que nous donne la théologie biblique sont très-difficiles à formuler : on risque facilement de faire violence aux textes de l'Écriture et de substituer sa propre pensée à la pensée des apôtres; d'autre part il n'est pas toujours aisé de retrouver dans le dogme ecclésiastique le point où, s'écartant de la pensée scripturaire, il cesse d'être vrai. C'est ici plutôt un certain tact qu'il faut apporter, un tact formé à la longue méditation des écrits bibliques et familier avec la marche de l'histoire des dogmes.

Ce que nous venons de dire ne s'applique pas seulement aux idées, mais aussi aux termes employés dans le travail dogmatique. Il se pourra qu'on trouve dans l'histoire des dogmes des expressions pour lesquelles il n'existe rien d'équivalent dans l'ensemble de la théologie scripturaire. Cette lacune est quelquefois assez significative. Ainsi l'on comprend sans peine pourquoi des termes tels que ceux de Trinité, de satisfaction vicaire, de sacrement ne se trouvent pas dans la Bible, et peut-être le dogmatiste se sentira-t-il parfois heureux de pouvoir imiter la sage réserve des auteurs sacrés qui ont reculé devant l'emploi de termes d'école qui, loin d'éclairer les questions, ne font que les em-

brouiller davantage. D'autres fois, au contraire, la dogmatique emploiera avec succès des expressions inconnues au langage apostolique, mais qui répondent parfaitement aux exigences et aux besoins auxquels la pensée des apôtres vient s'adresser. Nous ne voulons rappeler ici que le mot de conscience, avec le sens que le langage philosophique moderne y rattache.

Notre remarque sur le rapport qui existe entre les symboles ecclésiastiques et la tradition dogmatique en général pourra se borner aux quelques indications suivantes. Quant aux symboles dits œcuméniques, la dogmatique les considérera comme des monuments vénérables de la foi de nos pères, sans pour cela leur attribuer une autorité plus grande qu'elle n'attribue aux autres décisions émanées des mêmes conciles ou de conciles analogues. Ce sont, sans contredit, des déterminations importantes prises par les représentants officiels de l'Église, qui, à ce titre, méritent d'être sérieusement considérées, mais elles ne sont point revêtues du privilége de l'infaillibilité et ne peuvent, par conséquent, servir de norme absolue à la pensée dogmatique : ces symboles sont, nous l'avons déjà dit, comme des jalons qui marquent les intervalles entre les grandes périodes de l'histoire des dogmes.

Nous ne saurions pourquoi l'on ferait une exception pour le symbole dit apostolique qui, sous sa forme actuelle du moins, ne paraît pas même être le plus ancien symbole de l'Église. Il faut regarder comme malheureuses les tentatives faites pour substituer son autorité à celle de la Bible[1]. Lors même que l'on aurait prouvé

[1] Voy. la controverse entre Delbrück : Melanchthon, der Glaubenslehrer, 1826, d'une part, et Sack, Nitzsch. et Lücke : Ueber das Ansehen der heil. Schrift, 1827, de l'autre.

que ce symbole est composé de textes bibliques, qu'il n'est que la formule de baptême agrandie, que les anciens pasteurs et pères s'en servaient comme d'une espèce de formulaire mystérieux, d'une règle de foi confiée à la mémoire des catéchumènes et récitée lors de leur réception dans l'Église; lors même que l'on invoquerait les considérations qui résultent du fait que ce symbole constitue à peu près le seul lien visible entre toutes les communautés chrétiennes, ainsi que l'usage liturgique qu'on en fait dans certaines Églises : on ne réussira pas à donner une autorité exceptionnelle à ce document, dont la forme, outre qu'elle ne nous paraît pas particulièrement heureuse, est peu propre à servir de principe normatif à la dogmatique.

Des considérations analogues pourraient être présentées sur l'origine, la forme et la valeur des confessions de foi de nos Églises protestantes. Elles se détachent comme de glorieux bas-reliefs du mouvement dogmatique du seizième siècle; elles ressemblent à ces vieux drapeaux mutilés par les balles, percés à jour, nobles débris des luttes du passé, mais dont les plis ne sauraient plus flotter au-dessus des bataillons. Toutefois leur étude, indispensable au dogmatiste, lui fournira le moyen de constater de la manière la plus précise et la plus autorisée les principes constitutifs du protestantisme, les dogmes qu'il a mis en évidence, la méthode qu'il a préconisée : à ce titre, elles renferment des indications précieuses qu'il serait téméraire de vouloir négliger.

Il convient de résumer maintenant les résultats auxquels nous sommes arrivés, relativement aux matériaux que la tradition ecclésiastique peut fournir à la science

dogmatique. Ces matériaux sont appelés à lui donner le fondement historique dont elle a besoin. L'histoire des dogmes doit être consultée avec soin, à cause des documents utiles, des renseignements précieux qu'elle renferme. Elle nous facilite le moyen d'éviter les erreurs qui se sont déja présentées et qui ont été écartées dans les siècles antérieurs, de redresser des inexactitudes, de combler des lacunes regrettables, de déterminer d'une manière précise la direction que suit le mouvement dogmatique de la génération à laquelle nous appartenons et la nature des transformations que notre science peut être appelée à subir.

Mais l'autorité des leçons de l'histoire, quelque respectable et quelque imposante qu'elle soit, ne peut pas avoir de caractère normatif dans la sphère morale et religieuse. Toute preuve a sa portée naturellement bornée et limitée : elle s'exerce dans la sphère qui lui est propre. Ce serait la priver de sa force et de son poids que de la transporter ailleurs et de réclamer d'elle des services qu'elle ne peut pas rendre. Ainsi la preuve historique ne peut prouver que la vérité des faits du passé : elle peut établir avec précision que tels ou tels dogmes ont été professés dans telle ou telle période, que le troisième ou le seizième siècle a vécu sur tel ou tel fonds d'idées religieuses; mais elle est impuissante à imposer ces mêmes dogmes aux générations présentes; elle ne saurait garantir leur vérité actuelle, et moins encore leur vérité absolue ou leur infaillibilité. Le motif que nos pères ont formulé leur foi de telle ou de telle manière ne peut pas être pour nous un motif suffisant pour en faire de même. Ce sera pour nous un devoir impérieux de bien examiner, de ne rejeter qu'à bon escient

et si la nécessité nous en est démontrée, mais non pas d'admettre *a priori* ce que la tradition dogmatique nous a légué.

La circonstance que c'est ici l'Église qui parle et que c'est son autorité qui est en question ne saurait nous amener à modifier le principe que nous venons de poser. Nulle part Jésus-Christ n'a promis à son Église, à ses représentants et à ses organes l'infaillibilité en matière dogmatique; nulle part il n'a déclaré que les symboles par l'organe desquels elle confesserait sa foi, seraient à l'abri de l'erreur et de l'imperfection qui est le caractère propre de toutes les œuvres humaines. Il n'a point voulu entourer son enseignement de la lumière de l'évidence, ni lui donner une autre force que celle de la simple persuasion, de cette démonstration d'esprit et de puissance dont parle l'apôtre. « Si les vérités morales et religieuses, a dit excellemment un auteur moderne, étaient des résultats mathématiquement démontrés, elles perdraient tout leur prix : elles cesseraient même d'être morales et religieuses. » Le spectacle que présente d'ailleurs aujourd'hui la chrétienté, d'Églises divisées, de communautés rivales, de clergés désunis et faiblement écoutés est bien fait pour guérir les esprits de cette chimérique opinion qu'en matière religieuse Dieu aurait institué quelque part une autorité visible, chargée de le représenter sur la terre, un clergé qui enseignerait d'une manière infaillible la vérité ou l'inscrirait en caractères indélébiles dans ses symboles. Les arrêts dogmatiques de l'Église, de ses conciles, de ses organes officiels rentrent dans le domaine de l'histoire, et sont, par conséquent, sujets aux mêmes vicissitudes qui gouvernent toutes les apparitions de ce genre. Aussi

la dogmatique n'étant pas une science purement spéculative, mais ayant un fondement historique, devra rechercher avec soin les origines de chaque dogme, ses développements successifs, les phases diverses qu'il a parcourues, sans se laisser arrêter dans sa marche par des considérations uniquement puisées dans la nécessité de s'attacher d'une manière particulière à tel ou tel point de cette tradition. La dogmatique plonge par toutes ses racines dans le sol de la tradition; elle se nourrit de ses enseignements, mais elle a le droit de les examiner librement et même de les contredire, lorsqu'elle le juge nécessaire dans l'intérêt de l'Église et de l'avancement du règne de Dieu dans le monde.

CHAPITRE II.

DE L'ÉCRITURE SAINTE.

Nous avons dit que la dogmatique est l'exposition systématique de la foi chrétienne. Or, cette foi, nous venons de le montrer, a un fondement historique, puisqu'elle est transmise de génération en génération par l'intermédiaire de l'Église; mais elle a, de plus, un fondement surnaturel, en tant qu'elle repose sur une révélation divine dont elle cherche à s'assimiler le contenu. Il n'y a à cela aucune objection à présenter, puisque rien n'est encore préjugé ni sur le caractère de cet élément surnaturel, ni sur le mode par lequel s'accomplit cette révélation. Tout ce que nous voulons établir, c'est que d'une part les objets de la foi ne rentrent pas dans le domaine des sens, qu'ils ne font point partie de l'ordre des choses visibles, et qu'il faut d'autre part le concours d'une puissance, d'une activité supérieure à l'homme,

pour produire en lui la foi. Toutes ces conditions résultent d'ailleurs de l'idée même de la foi qui est opposée à celle de la vue.

Mais ce qu'on n'a pas suffisamment remarqué c'est qu'au fond il n'existe aucune antinomie entre ce qu'on est convenu d'appeler le naturel et le surnaturel, de même que pour le chrétien il n'existe pas d'abîme infranchissable entre la terre et le ciel. Isoler à perte de vue et de vie ces deux domaines, ne pourrait être que le fait d'une philosophie qui ne serait pas incrédule seulement, mais aussi inconséquente. Vouloir empêcher l'homme de s'élever au-dessus des réalités visibles, dans le domaine des réalités invisibles, c'est méconnaître sa nature et attenter à sa grandeur. Si la foi n'a pas pour but de rendre visible en quelque sorte l'invisible, et naturel le surnaturel, mieux vaudrait ne pas en parler du tout. La foi regarde si peu comme étrangères à la nature de l'homme les vérités que Dieu lui a révélées, qu'elle s'applique au contraire à les faire passer pour ainsi dire dans sa chair et dans son sang, pour en faire sa propriété. La foi est tout à la fois l'acte par lequel nous mettons notre organe religieux en contact avec les objets du monde spirituel, et le résultat auquel nous conduit cette opération; c'est-à-dire les idées, les convictions, les sentiments nouveaux qu'elle nous communique. On a quelquefois confondu ces deux sens du mot de foi, différents à la vérité mais corrélatifs, et il est résulté de cette confusion des malentendus qu'on aurait pu éviter.

Toutes les difficultés cependant sont loin d'être ainsi écartées. C'est le propre de la foi chrétienne d'affirmer que la substance de la révélation divine est déposée dans

l'Écriture sainte, c'est-à-dire que ce qu'il nous importe de connaître du monde spirituel nous a été transmis dans un recueil de livres divinement inspirés, par l'intermédiaire duquel nous entrons en quelque sorte en rapport plus direct avec les révélations de Dieu. Ainsi la foi chrétienne qui, d'après ce que nous avons vu tout à l'heure, est une opération toute psychologique, se compliquerait et se compléterait en réalité par l'intervention d'un élément historique qui en dérangerait le mécanisme si simple, le caractère si conforme aux lois de la nature humaine.

Disons-le d'ailleurs : cette affirmation si péremptoire que la révélation divine sur laquelle repose la foi chrétienne est contenue dans l'Écriture sainte, n'est pas d'une évidence telle qu'il suffise de la proclamer pour que la dogmatique puisse aussitôt l'accepter sans hésitation et sans scrupules. C'est bien plutôt une argumentation *a priori* qui réclame des preuves convaincantes et une démonstration rigoureuse. Ni la croyance de nos pères qui regardaient l'Écriture comme le dépôt des révélations divines, ni l'originalité et l'excellence généralement reconnues de la Bible, ni la considération que Dieu a dû consigner ses révélations dans des documents écrits, s'il voulait qu'elles nous fussent conservées d'une manière intacte et authentique, ne peuvent nous dispenser d'un examen sérieux de la question. La seule circonstance qu'elle est l'objet de controverses et de doutes, au milieu de nous, suffirait pour nous y obliger.

Il faut cependant avant de nous livrer à cette discussion, nous entendre sur la méthode que nous adopterons, sur le juge que nous consulterons, sur le genre de raisonnement applicable en cette matière. Invoque-

rons-nous le témoignage de l'Écriture elle-même, lui demanderons-nous si elle se donne pour un livre inspiré? Évidemment non : on ne peut être à la fois juge et partie dans un même procès et nous estimerions avoir peu gagné en répétant le cercle vicieux, en vertu duquel on prouve par un passage pris dans l'Écriture que l'Écriture est inspirée, sauf ensuite à prouver que ce passage doit être inspiré lui-même, par le seul fait qu'il se trouve dans l'Écriture. Il ne nous suffira pas non plus de consulter notre sentiment personnel : quelque puissante et quelque légitime que soit cette preuve, lorsqu'il s'agit de former notre propre conviction, elle ne réussira pas à convaincre les autres, et d'ailleurs en matière scientifique le sentiment, si facilement enclin à se faire illusion sur la portée des vérités qu'il affirme est loin d'offrir toutes les garanties désirables.

Qu'on le veuille ou qu'on ne le veuille pas, il n'y a qu'un juge qui puisse prononcer avec impartialité et avec compétence dans la question qui nous occupe, parce que seul il possède tous les éléments d'information nécessaires, c'est la science historique et critique. Si elle devait renverser l'argumentation aprioristique sur laquelle on se fonde pour établir la nécessité d'un recueil inspiré des révélations divines; si elle devait nous montrer que notre sentiment intime, d'accord d'ailleurs avec les affirmations de la Bible et de l'Église, nous trompe : eh bien, nous devrions avec regret renoncer à une croyance que nous avions adoptée sans examen, mais sans que pour cela, la vérité du contenu de cette révélation fût encore le moins du monde compromise : il n'y a que le contenant qui le serait.

Nous savons bien qu'ici l'on nous arrête : la science

historique et critique est-elle donc infaillible, nous dit-on, puisque vous l'autorisez à prononcer en dernière instance? Que serait-ce si c'était elle qui se trompe, et non point l'Écriture et la tradition ecclésiastique? Nous sommes loin de méconnaître le poids de cette objection, derrière laquelle les défenseurs ordinaires de l'autorité scripturaire sont convenus de se retrancher. Et cependant, il nous est impossible de ne pas éprouver quelques doutes relativement à sa force réelle. Il ne faut pas oublier qu'il n'y a rien de si inflexible et de si intraitable qu'un fait historique : périssent tous nos raisonnements plutôt qu'un fait dûment constaté par l'histoire! Si de l'étude attentive des documents qui nous ont été conservés sur le siècle apostolique, il devait résulter que l'autorité et l'inspiration que plus tard on a accordées à la Bible reposent sur une erreur, sont en contradiction avec des faits avérés, eh bien, tout ce que pourrait dire en leur faveur l'histoire des dogmes ou le sentiment personnel ne réussirait pas à les sauvegarder.

Nous avons raisonné jusqu'à présent toujours dans l'hypothèse que la science historique et critique arriverait à des résultats incompatibles avec le caractère spécial que la dogmatique traditionnelle revendique pour la sainte Écriture. Mais qui nous dit que cette hypothèse se réalisera ou s'est déjà réalisée? Qu'on ne se laisse pas intimider par les arrêts négatifs d'une critique souvent présomptueuse et trop hâtive dans ses conclusions, par les ravages qu'elle a exercés, par la défiance injuste que certains esprits prévenus nourrissent contre elle. A moins de lui contester, d'une manière générale et en principe, sa raison d'être, on ne peut qu'attendre avec patience et avec calme ses résultats. Tout ce qu'il

est possible de faire, c'est de veiller sur elle et de dénoncer sans pitié ce qu'il peut y avoir d'incomplet ou de fautif soit dans son procédé, soit dans ses résultats. Ce serait faire preuve d'une foi bien peu robuste que de craindre la lumière de l'histoire ; on doit désirer, au contraire, qu'elle se fasse tout entière, que tout se dise, que rien ne soit caché ou pallié, alors qu'il s'agit du fondement même sur lequel repose notre foi.

Nous en avons appelé à la science historique et critique pour prononcer un verdict définitif sur la valeur et l'autorité de la sainte Écriture : or, cette science ne peut faire autrement que de commencer par décomposer le code sacré dans ses diverses parties, afin d'examiner isolément chacun des écrits dont il se compose, de s'informer avec soin de leur origine, de leur âge, du caractère et de la tendance particulière de leurs auteurs, du degré de confiance qu'ils méritent, de la nature des sources qui pouvaient se trouver à leur disposition, du but spécial qu'ils ont poursuivi, enfin de la portée générale de leur témoignage. Nous ne surprendrons personne en ajoutant que la critique sacrée, qui s'est acquittée jusqu'à ce jour avec un zèle louable d'une tâche qu'elle juge du reste, loin d'être terminée, peut déjà, à l'heure qu'il est, établir à peu près comme certain le résultat suivant : la sainte Écriture est composée d'écrits d'un âge, d'une valeur, d'un caractère fort différents. Il n'y a aucune raison ni aucun profit à nier cette diversité, et il en résulte de la manière la plus évidente que tout dans l'Écriture ne peut pas prétendre à exercer sur nous la même autorité. Il y a des distinctions à faire, des réserves à formuler, des règles à établir.

En présence de ce résultat qui est, nous le répétons,

incontestable et presque incontesté, la critique sacrée se voit obligée d'écarter la théorie de la théopneustie, qui consiste à soumettre les auteurs des livres sacrés à une inspiration, disons mieux, à une sorte d'infusion de l'Esprit saint toute magique, qui les aurait préservés de toute erreur, même dans les plus petits détails et dans les questions les plus étrangères au salut, et qui aurait conféré à leurs écrits le privilége de l'infaillibilité. Cette théorie est démentie au surplus par un double fait : nulle part les livres sacrés eux-mêmes ne réclament ce caractère exceptionnel; il est, au contraire, très-facile de montrer l'origine relativement récente de cette théorie, ainsi que les diverses transformations qu'elle a déjà subies, les divers arguments sur lesquels elle s'est tour à tour appuyée. La dogmatique ne saurait donc se servir indistinctement et sans examen préalable du premier texte venu, par cela seul qu'il est tiré de l'Écriture; car la critique sacrée constate que la nature des idées religieuses ne varie pas seulement d'âge à âge, mais aussi d'auteur à auteur, et que chaque livre du recueil sacré renferme plus ou moins le type d'une individualité et d'une pensée théologique différente.

Mais il n'est pas possible de s'arrêter à ces résultats purement négatifs; il faut que nous nous rendions compte d'autres faits encore d'une nature non moins positive et d'un degré d'évidence non moins incontestable que ceux que nous venons de signaler. D'où vient, se demande-t-on, le crédit singulier, la vénération extraordinaire dont l'Écriture jouit parmi les fidèles; d'où vient l'impression qu'elle produit sur tout lecteur non prévenu, sur toute âme droite et loyale qui n'est pas entièrement dépourvue du sentiment religieux, du sens

pour les choses divines; comment a surgi la pensée de former un recueil de ce genre et de lui attribuer ce caractère tout particulier; qu'est-ce qui a déterminé le choix de ceux qui ont présidé à la formation du canon; à quoi tient la supériorité religieuse, disons mieux, l'incomparable originalité de la plupart des écrits du recueil biblique? Ce sont là des questions que la critique sacrée, à moins de manquer à sa haute mission et en quelque sorte d'abdiquer, ne saurait laisser sans réponse. Nous croyons fermement que c'est à tort qu'elle a négligé jusqu'à présent de réunir les éléments qui nous permettraient de formuler, d'une manière nette et précise une théorie de l'inspiration, en faisant entendre qu'un pareil travail n'était plus de son ressort : il nous semble, tout au contraire, qu'une théorie de ce genre n'est possible qu'alors qu'elle repose sur un solide fondement historique et qu'elle s'étaie d'arguments que la critique sacrée est seule capable de fournir.

Cette théorie de l'inspiration, il ne nous appartient pas de la formuler ici avec tous les développements qu'elle exige; nous devons nous contenter d'indiquer les éléments dont elle pourra se composer. Déclarons-le tout d'abord : elle se fonde beaucoup moins sur des considérations spéculatives et des arguments aprioristiques, que sur le caractère particulier des livres saints pris isolément et sur la nature de ce recueil considéré dans sa totalité.

Pris isolément, ces livres peuvent se diviser en livres historiques et en livres didactiques, en comprenant dans cette dernière catégorie les livres poétiques et prophétiques qui y rentrent plus ou moins. Or, en quoi les livres historiques que renferme la Bible se distinguent-ils des

livres historiques ordinaires? Évidemment par leur contenu, par l'objet de leurs récits : ils racontent une histoire que nous appelons sainte, parce qu'elle contient les dispensations particulières de Dieu en vue du salut de l'humanité. N'est-il pas naturel, n'est-ce pas dans l'ordre des choses que les auteurs qui se sont trouvés mêlés à ces événements extraordinaires en aient reçu une impression, extraordinaire elle aussi, dont la trace doit se retrouver et se refléter dans leurs écrits? Ce sont ces événements eux-mêmes qui ont été les moteurs et comme la source féconde de leur inspiration; ce sont eux qui les ont poussés à écrire. Le souffle divin qui les a accompagnés anime les pages des écrits qui les racontent; la vie en Dieu que ces hauts faits de l'histoire sainte venaient réaliser parmi les hommes, y circule à pleins bords. Les auteurs sacrés parlent de cette vie avec une puissance, avec une aisance qui montre qu'ils en ont approché de très-près, qu'ils l'ont comme touchée de leurs mains. Ils n'ont évidemment pas écrit uniquement pour écrire, mais pour annoncer une bonne nouvelle, pour gagner et convertir des âmes, pour fonder et propager le royaume de Dieu. Ce caractère profondément éthique et religieux de leurs écrits, loin de nuire à leur impartialité, la consacre et la garantit. Les prophètes et les apôtres n'ont ni voulu ni pu nous tromper; s'il s'est glissé dans leurs écrits des erreurs de fait ou d'appréciation, c'est bien involontairement et malgré eux. Il leur tenait à cœur de rendre, aussi fidèlement que possible, l'impression qu'ils avaient reçue des événements auxquels ils avaient assisté, et ils l'ont fait aussi bien qu'ils ont pu.

Voilà pour les livres historiques; quant aux livres di-

dactiques, ils contiennent des réflexions, des avertissements, des méditations pieuses sur les faits qui constituent l'histoire sainte, sur les révélations et les plans de Dieu relatifs au salut du genre humain. C'est encore l'impression que leurs auteurs ont reçue des faits exceptionnels dont ils furent témoins qui a déterminé leur réflexion et donné à leur pensée ce tour particulier, cette haute autorité que l'Église de tous les temps lui a toujours reconnue. Ils se sont trouvés placés, eux aussi, dans ce courant de la vie divine qui marque les grandes époques de l'histoire d'Israël, et ils ont cherché à se rendre compte le mieux qu'ils ont pu de la lumière surnaturelle que projetaient les événements sur leur esprit. Il en résulte que les prophètes et les apôtres, soit qu'ils nous retracent des faits historiques, soit qu'ils en tirent des enseignements, sont, à tout prendre, les organes les mieux accrédités et les plus autorisés des révélations divines dont le dépôt leur a été confié.

Nous arrivons à un résultat analogue en soumettant à un examen critique l'ensemble du recueil scripturaire. Non-seulement il est l'unique monument qui nous retrace dans son ensemble l'histoire progressive des révélations divines, mais les témoignages variés qu'il renferme se complètent et se soutiennent mutuellement par leur diversité qui exclut toute pensée de complicité ou d'accord prémédité, non moins que par leur unité, alors que l'on a égard à l'esprit qui les anime et à l'impression qu'ils nous communiquent. La Bible, on l'a dit excellemment, forme comme un organisme vivant dans lequel les révélations de Dieu sont reproduites sans effort, d'une manière toute naturelle et à la portée de tous les hommes non prévenus, avec

les phases variées qu'elles ont parcourues et les formes qu'elles ont revêtues aux époques diverses et dans la conscience individuelle de tel ou de tel génie religieux particulier. C'est bien ainsi que Dieu a dû parler et agir pour se faire comprendre des hommes : telle est la conviction que laisse en nous une étude attentive de l'Écriture.

Si maintenant nous comparons cette manière de définir l'inspiration avec celle qui a prévalu dans nos Églises protestantes au dix-septième siècle, nous trouverons sans doute entre elles une assez notable différence. Ainsi nous croyons positivement que la théologie de nos pères s'est trompée lorsqu'elle a attribué aux écrits bibliques le caractère de l'infaillibité et qu'elle a étendu ce caractère jusqu'aux points qui sont le moins en rapport avec la grande question du salut; nous ne croyons pas non plus que l'inspiration qui a été promise et accordée dans une si large mesure aux auteurs sacrés soit d'une nature essentiellement différente de celle qui est promise à tous les chrétiens; enfin nous distinguons formellement dans l'Écriture, d'accord en cela avec les Pères de l'Église et avec les Réformateurs, un élément divin et un élément humain[1], et nous maintenons cette distinction vis-à-vis de ceux qui, sous le prétexte de l'uniformité, seraient tentés de nier l'un ou l'autre de ces deux éléments.

Voici cependant ce qui nous sépare non moins positivement de ceux qui s'arrêtent aux résultats négatifs de la critique et se refusent à formuler une nouvelle théorie de l'inspiration. La distinction que nous croyons devoir établir entre les éléments divins et les éléments

[1] Voy. sur ce sujet un excellent article de Riehm : Ueber den gottmenschlichen Charakter der H. Schrift. Stud. u. Crit. 59. H. 2.

humains de la Bible n'est pas de telle nature qu'elle nous force à regarder ces derniers comme une imperfection, voire même comme un obstacle à l'intelligence des révélations divines. Le caractère humain de la Bible nous apparaît comme une nécessité et, ajoutons-le, comme une dispensation voulue de Dieu. Loin donc de vouloir écarter ce qui dans le recueil biblique est de l'homme, nous tenons à le conserver pour en faire un usage salutaire. Nous ne sommes nullement choqué de l'expression souvent imparfaite de la vérité divine dans le recueil sacré, car, à tout prendre, nous regardons cette expression comme la meilleure possible dans les circonstances données et la plus appropriée aux besoins qu'elle était appelée à satisfaire. Il n'est nullement dans l'intention de la révélation divine d'absorber ou d'anéantir l'individualité humaine, mais de la pénétrer et de la transformer, de l'élever, si l'on peut dire ainsi, à une nouvelle puissance : et c'est là le propre de l'inspiration qui au fond n'est que la révélation considérée dans son action sur l'individu.

En même temps tout nous engage à admettre qu'il a été dans le plan de Dieu pour le salut des hommes de créer un recueil sacré, appuyé d'arguments historiques et de preuves internes solides, et renfermant l'ensemble de ses révélations pour l'édification des fidèles et l'établissement de son royaume dans le monde. Qui nous empêchera d'ajouter que Dieu a dû choisir à cet effet les instruments les plus capables, les moyens les plus sûrs, bien qu'il prévît que les uns et les autres seraient un scandale aux Juifs et une folie aux Grecs? Pourquoi ne serait-ce pas un article de la foi chrétienne que Dieu a dirigé d'une manière spéciale les écrivains sacrés alors

qu'ils consignaient dans leurs livres les grands faits et les grandes doctrines relatives au salut de l'humanité, et que de même il a veillé à la conservation de ces écrits, en éclairant ceux qui, dans la suite ont réuni et formé le canon. Il n'y a rien en tout ceci qui soit contraire aux données de l'histoire et aux lois d'une sage philosophie. Nous sommes donc en droit de conclure que l'Écriture sainte est pour nous la source la plus pure et l'autorité la plus forte en matière dogmatique, parce que nous voyons en elle le témoignage le plus fidèle de ce que Dieu a voulu communiquer aux hommes pour leur salut.

Le moyen souverain dont Dieu s'est servi pour former les écrivains sacrés, c'est celui que les anciens dogmatistes désignaient par les mots d'*impulsio ad scribendum*. L'empreinte profonde que la révélation divine a laissée en eux, les besoins pressants des circonstances au milieu desquelles ils vivaient et l'intérêt de l'Église au service de laquelle ils avaient consacré leur vie : tels ont été les divers éléments qui ont concouru sous la conduite du Saint-Esprit à leur donner cette impulsion. Dieu a su ainsi atteindre son but, sans porter atteinte à la liberté ou à l'individualité de l'homme et sans troubler les lois que toute bonne psychologie nous fait reconnaître. En même temps, la meilleure preuve en faveur de l'autorité des Écritures se trouve être celle que l'ancienne dogmatique appelait le *testimonium spiritus sancti*. La critique historique ne peut prouver autre chose que l'authenticité des écrits sacrés; elle a accompli sa tâche lorsqu'elle a montré que ces écrits sont de telle ou telle époque, de tel ou tel auteur, qu'ils ont été rédigés dans telles ou telles circonstances, dans tel ou tel but

et adressés à tels ou tels lecteurs. De cette démonstration peut résulter déjà un certain degré d'autorité, mais la véritable autorité des livres saints est comme toute autorité en matière religieuse d'une nature plutôt morale et spirituelle qu'historique; elle s'adresse à notre conscience. L'esprit de Dieu y rend aux livres sacrés le témoignage qu'ils contiennent, et eux seuls, le dépôt des révélations divines et qu'en eux s'est incarnée en quelque sorte l'impression ineffaçable qu'elles ont faite sur ceux qui en ont été les objets ou les témoins.

Nous pourrons résumer ainsi notre théorie sur l'inspiration :

L'autorité que nous attribuons à la Bible repose sur son caractère supérieur et unique de spiritualité. Elle ne peut être comparée à aucun autre code sacré ou recueil de livres religieux, ni quant à la forme qu'y revêt le langage de la piété, ni quant aux idées nouvelles qui y sont contenues. Il y a là un fait *sui generis*, d'une nature particulière qui ne s'explique que par l'inspiration toute spéciale dont les auteurs des livres saints ont été l'objet. Mais cette inspiration n'implique pas l'infaillibilité. Ce sont là deux notions entièrement différentes dont la seconde sort déjà du domaine qui est propre à la religion. Cela est si vrai que nous serions presque tenté de dire que l'infaillibilité exclut l'inspiration : car tandis que cette dernière suppose toujours un élément humain pénétré par un élément divin, l'infaillibilité au contraire supprime tout simplement les conditions propres à l'humanité, et nous transporte par conséquent du domaine des faits religieux et moraux dans celui des phénomènes physiques et physiologiques, produits à l'aide d'un acte créateur particulier. C'est à tort qu'on

pourrait encore appeler un livre infaillible un livre religieux : car il ne serait plus écrit par des hommes, mais par des êtres affranchis de l'une des conditions inhérentes à l'espèce humaine, même régénérée, à savoir la possibilité de l'erreur.

Il est d'ailleurs faux de prétendre que l'absence de l'infaillibilité ruine l'autorité de l'Écriture. L'autorité, en matière religieuse, ne découle aucunement de l'infaillibilité, de même qu'elle ne repose pas sur une certitude analogue à celle que réclament les sciences mathématiques ou philosophiques. Cette autorité est d'une nature toute morale. Les arguments dont elle se sert sont à la fois supérieurs et inférieurs à ceux sur lesquels s'appuie l'évidence mathématique : supérieurs, en ce qu'ils font appel à des considérations puisées dans un ordre de choses élevé au-dessus du raisonnement humain et devant lequel la raison est obligée de s'incliner; inférieurs parce qu'ils réclament une expérience individuelle et qu'ils ne peuvent être proposés aux autres qu'à la condition de se soumettre à cette expérience, sans que leur raison puisse être immédiatement et par avance convaincue.

Cette théorie de l'inspiration de l'Écriture se distingue de celles qui ne conçoivent pas l'autorité de la Bible sans son infaillibilité, ni l'absence de celle-ci sans la ruine de celle-là, en ce qu'elle affirme de la manière la plus catégorique que l'une peut exister sans l'autre, et que la Bible est inspirée, non-seulement quoiqu'elle ne soit pas infaillible, mais encore parce qu'elle ne l'est pas.

Il n'est pas nécessaire d'entrer ici dans des détails au sujet du principe d'herméneutique ou d'interprétation biblique dont la dogmatique doit se servir. Ce que les

anciens dogmatistes ont établi au sujet de cette interprétation qui doit se faire toujours *ex analogia fidei* suffit pleinement. Il est, en effet, évident qu'il ne suffit pas que celui qui veut aborder l'étude de la Bible soit muni des connaissances philologiques et historiques nécessaires, il devra apporter encore les dispositions morales, les sentiments, nous dirions presque le tact religieux indispensable pour saisir, dans sa plénitude, le contenu du texte sacré; il faut qu'il s'établisse une sorte de parenté morale, d'affinité spirituelle entre l'auteur et entre l'interprète. Est-il besoin de rappeler ensuite la règle élémentaire qui prescrit d'expliquer les passages obscurs par les passages clairs, l'ensemble par les détails et les détails par l'ensemble? On devra redresser aussi l'abus qui a été fait avec les *dicta probantia* ou *loci classici*, qui parfois étaient aussi mal choisis que maladroitement appliqués. En général, il ne peut être permis de fonder une démonstration dogmatique solide, ni sur des textes ou des passages isolés, le plus souvent arrachés à leur contexte, ni même sur l'enseignement particulier d'un seul auteur sacré. Il faut consulter et comparer entre eux les divers types de la doctrine sacrée et faire jaillir de cette étude de théologie biblique comparée les lumières que la dogmatique réclame.

Le vrai centre de l'Écriture, comme aussi de l'organisme dogmatique, le pivot autour duquel se meut l'enseignement des auteurs sacrés est Jésus-Christ, ou si l'on veut, l'idée du salut. C'est vers Christ que tout l'Ancien Testament tend; c'est de lui que tout le Nouveau Testament est rempli. Dans l'Ancien Testament tout nous retrace la préparation du salut de l'humanité;

dans le Nouveau Testament c'est à l'accomplissement de ce salut que nous assistons. Il importe donc avant tout de se faire une idée nette de la personne de Jésus-Christ et de son œuvre, de la nature du salut, de la vie, des idées nouvelles qu'il est venu apporter à l'humanité et qui découlent de lui, comme le fleuve sort de la source. Et sous ce rapport on ne saurait se montrer assez jaloux de conserver à la personne du Christ le double caractère historique et spirituel dont elle est revêtue. Dépouillée de son caractère historique, l'image du Christ s'évanouit entre nos mains, et nous n'avons plus qu'un Christ impersonnel, fantastique, au gré de notre imagination ou de notre spéculation philosophique; dépouillé du caractère spirituel, de l'autorité exceptionnelle dont l'Écriture sainte le revêt, ce n'est plus le Christ de l'histoire, ni celui de la conscience chrétienne; ce n'est plus le Sauveur que l'homme réclame, que Dieu lui a promis et donné, et qui est indispensable à notre salut et à notre vie spirituelle. Il cesse dès lors d'être présent au milieu de nous, de présider aux destinées de son Église sur la terre, d'accomplir les rassurantes promesses qu'il lui a faites.

Sur ce point encore, la critique historique est allée trop loin; trop souvent elle s'est arrêtée aux négations qu'elle a rencontrées sur son chemin. Il règne une confusion et un vague extrêmement regrettables dans les vues de certaines écoles théologiques sur la personne du Christ; elles se trouvent dans le plus grand embarras en face de cette question capitale qui se présente à nous, lorsque nous étudions les livres de l'Écriture sainte et spécialement le siècle apostolique. Aussi qu'arrive-t-il? On emploie tantôt des textes sacrés pour

porter atteinte à l'autorité exceptionnelle dont l'Église a revêtu la personne de Jésus-Christ, pour nier sa sainteté, son infaillibilité, sa véracité même; tantôt, au contraire, on se sert de la personne du Christ ou plutôt de l'idée qu'on s'en est faite pour contester ou amoindrir l'autorité des textes, pour nier leur authenticité, la véracité et la compétence des témoins. Or, qui ne trouvera un pareil procédé, sinon entièrement arbitraire, du moins singulièrement étrange?

Les réclamations qui se sont produites récemment, au nom du théisme chrétien, contre l'usage que la dogmatique se sent appelée à faire de la personne du Christ, ne nous semblent guère fondées. On dit que la conscience religieuse est troublée, le développement normal de la vie spirituelle compromis, lorsqu'au lieu d'un seul auteur de la vie religieuse et d'un seul objet de notre reconnaissance et de notre culte, nous en avons deux. La place exceptionnelle que l'on donne à Jésus-Christ dans la vie religieuse et dans le système dogmatique, est attentatoire, dit-on, au droit exclusif que réclame Dieu : la divinité du Fils fait ombrage à celle du Père. Cette objection est spécieuse et faite pour séduire les âmes délicates, généralement peu en garde contre les sophismes, lorsqu'ils se produisent sous cette forme raffinée. Nous sommes loin de nier que l'on rencontre des conceptions religieuses et même théologiques, dans lesquelles, pour nous servir de cette expression quelque peu inexacte, on fait un véritable abus de l'adoration de Jésus-Christ, qui se trouve entièrement substitué au Père. A cet égard l'Écriture, que nous avons regardée comme la norme de la foi, nous paraît avoir trouvé les termes les plus justes pour exprimer les rap-

ports du Fils et du Père. Jamais elle ne dépasse les limites des sentiments, à la fois semblables et différents, que nous devons éprouver vis-à-vis de l'un et de l'autre; jamais aussi le langage religieux et la spéculation théologique ne risqueront de s'égarer, alors qu'ils se tiennent renfermés dans ces justes limites.

L'Écriture se garde bien d'identifier le Fils avec le Père, tout comme elle se garde de l'identifier avec les autres créatures : elle garde un silence complet sur le rang intermédiaire qu'il occupe, et s'interdit toute considération métaphysique sur ce sujet. Aussi, faute de mieux, la théologie a-t-elle dû se servir, pour désigner ce rang, du mot d'Homme-Dieu, expression pleine d'énigmes et qui, à tout prendre, dit bien moins qu'elle n'a l'air de dire. Il y a là évidemment un mystère qui ne sera probablement jamais résolu ici-bas d'une manière qui satisfasse à la fois les exigences de la science et celles de la foi. « Le mystère de piété est grand, » a dit un apôtre. N'oublions pas non plus que Jésus-Christ n'a jamais voulu être le but, encore moins l'obstacle posé à notre vie en Dieu; il n'a voulu être qu'un moyen, mais le plus puissant et le seul efficace pour nous faire réaliser cette vie divine; il a protesté d'avance contre toute espèce d'idolâtrie qu'on pourrait faire avec son nom, et toutefois sa divinité et son autorité exceptionnelle ressortent avec d'autant plus d'évidence des textes sacrés qu'il met de force et d'insistance à exprimer le sentiment de sa subordination et de sa soumission au Père.

Oui, sans doute, c'est en Dieu que se trouve, en dernière instance, la source de la vie religieuse, et c'est à lui qu'elle revient et aboutit, mais Jésus-Christ

est le canal qui la fait dériver vers nous, qui la fait jaillir dans nos cœurs, qui en règle le cours et les manifestations diverses, jusqu'au temps où, comme le dit l'apôtre, « toutes choses lui seront assujetties et où lui-même sera assujetti à celui qui lui a assujetti toutes choses, afin que Dieu soit tout en tous. » Si nous faisons de Jésus-Christ le centre de l'Écriture et de l'organisme dogmatique, c'est qu'il est le centre et l'objet principal de la révélation divine et que la religion que nous professons se nomme de son nom. C'est lui que le Père a voulu donner au monde pour son salut, c'est en lui qu'il s'est plu de manifester la plénitude de son amour et de ses compassions. Enlevez à Jésus-Christ cette place et du même coup vous enlèverez au monde sa lumière la plus éclatante, son chemin le plus sûr, le principe de vie qui l'anime : jamais la vie religieuse, jamais la dogmatique, à moins de s'appauvrir et jusqu'à un certain point d'abdiquer, ne pourront consentir à ôter Jésus-Christ du piédestal où la conscience et la foi chrétiennes de tous les temps l'ont toujours placé.

Il nous reste à résumer nos vues sur la nature des matériaux que l'Écriture doit fournir à la science dogmatique et sur le caractère particulier de l'autorité qu'elle est en droit de revendiquer. Il est de toute évidence que ces matériaux sont d'une double nature: d'une nature historique, parce qu'il s'agit de faits accomplis à une époque donnée et dont l'Écriture nous rend témoignage ; d'une nature morale et spirituelle, parce que ces faits appartiennent à l'ordre moral et spirituel, en tant qu'ils concernent notre salut. Quant aux éléments historiques renfermés dans l'Écriture,

la dogmatique en fera le même usage que de tous les éléments de ce genre qui pourront se présenter à elle : elle ne se préoccupera sérieusement que de ceux de ces éléments qui de près ou de loin touchent à la question du salut. Il est vrai que le plus souvent les éléments historiques de l'Écriture sont liés aux éléments spirituels d'une manière si intime qu'il est presque impossible de les en séparer, de les en isoler : il faudra dès lors que la dogmatique procède avec une extrême précaution, et qu'elle ne se laisse pas entraîner par la séduction d'aller dépouiller, sous prétexte de les spiritualiser, tous les dogmes de leur caractère historique, de la forme qu'ils ont revêtue dans la conscience des premiers chrétiens et dans les textes des écrivains sacrés. Cette tendance à tout spiritualiser et à tout simplifier, quelque louable qu'elle soit en elle-même, ne contient pas moins des piéges et des écueils dangereux. Le dogme, il ne faut pas l'oublier, comme la révélation, comme la vie en Dieu elle-même plonge ses racines dans le domaine objectif de l'histoire, sur lequel toute réflexion religieuse, toute spéculation théologique est tenue de s'exercer, sans pouvoir l'abandonner, alors qu'elle rencontre des faits qui la contrarient ou la dépassent. Quand la science religieuse aura-t-elle une fois compris que la sphère dans laquelle elle est appelée à se mouvoir n'est pas celle de l'*a priori?*

Quant à l'autorité souveraine dont ces matériaux, soit historiques, soit spirituels, empruntés à l'Écriture sont revêtus, elle repose en dernière instance sur ce que nous voudrions appeler leur degré d'incomparable spiritualité, ou plus simplement leur incontes-

table supériorité religieuse. Nous l'affirmons, sans redouter les objections que nous pourrons rencontrer, c'est parce que les idées et les faits contenus dans le témoignage scriptuaire portent le caractère évident de cette supériorité qu'ils font autorité pour nous; nous nous soumettons à eux, comme nous nous soumettons à ce qui nous dépasse et nous gouverne, à ce qui est plus grand et plus vrai que nous : de toutes les preuves invoquées en faveur de l'autorité de la Bible, celle-là nous paraît la plus forte et la plus convainquante. La dogmatique chrétienne viendra puiser les matériaux dont elle a besoin dans l'Écriture, comme à sa source la plus abondante et la plus pure, parce qu'elle y trouve le dépôt le mieux garanti des révélations divines, parce que la vie spirituelle s'y est créé l'organisme le plus parfait, parce que l'esprit de Dieu y a parlé le langage religieux le plus riche et s'y est formé les types de doctrine les plus accomplis.

On l'aura remarqué : quoique nous ayons renoncé, et de propos mûrement délibéré, à l'argumentation *a priori*, qui nous paraît gênante et dangereuse pour la science religieuse, l'autorité souveraine de l'Écriture n'en reste pas moins établie pour nous, et l'on ne risque pas, en suivant la méthode que nous avons indiquée, de prendre ses propres opinions pour les vérités révélées et de substituer aux féconds enseignements de l'histoire les théories incertaines de sa propre spéculation. Les intérêts de Dieu, qui sont aussi ceux de l'homme, demeurent ainsi pleinement sauvegardés.

CHAPITRE III.

DE LA CONSCIENCE CHRÉTIENNE.

La foi chrétienne, indépendamment du lien étroit qui la rattache à la communauté dans le sein de laquelle elle est née et à l'Écriture qui lui révèle les objets dont elle se nourrit, a un caractère et un côté individuels. L'idée de foi impliquant toujours un rapport personnel entre l'âme chez laquelle elle se produit et celui qui en est l'objet, il en résulte que les impressions, les sentiments, les pensées, les actes de volonté qui découlent de ce rapport porteront eux aussi une empreinte essentiellement individuelle. On peut même dire que c'est le propre d'une foi vivante, énergique, robuste d'avoir un caractère individuel fortement prononcé : c'est un signe que les faits du salut ont exercé leur action et plongé leurs racines bien avant dans l'âme de celui qui les a reçus, qu'il a une conscience bien nette des obligations nouvelles qui en résultent pour lui. Là, au contraire, où la foi est plus faible, plus passive, l'assimilation des grands faits du salut se fait d'une manière moins complète et moins riche, et les manifestations qu'ils provoqueront seront à leur tour moins puissantes et moins originales. Dans le premier cas, c'est véritablement une vie nouvelle qui jaillit; dans l'autre cas, la reproduction des idées et des sentiments nouveaux déposés dans l'âme par la foi se fait d'une manière plus ou moins mécanique et sous la forme traditionnelle sous laquelle elle les a reçus. L'âme alors n'y mêle rien du sien, car elle n'a rien donné; elle n'a participé que d'une manière molle et nonchalante à

l'œuvre intérieure qui s'est accomplie en elle. Elle n'augmente pas, quant à elle, le patrimoine spirituel des nobles et salutaires expériences que l'humanité possède en propre; elle se contente de le transmettre, appauvri plutôt qu'enrichi, à ceux qui la suivent. Semblable à ce serviteur inutile dont parle la parabole, qui au lieu de faire valoir son talent l'enfouit dans la terre, elle aussi veille avec un soin jaloux sur la forme dans laquelle elle a reçu les objets de sa foi, de peur d'en compromettre le contenu en le soumettant au crible de l'expérience et de l'assimilation personnelle.

Puisque telle est la nature de la foi, la dogmatique qui prétend en être l'exposition systématique, devra aussi porter ce caractère d'individualisme. Elle ne pourra pas s'en dispenser, sous peine de descendre au rang d'une science purement historique. Du moment que l'on fait appel à la réflexion, à l'expérience du dogmatiste, celui-ci, alors qu'il s'agit de reproduire et de grouper scientifiquement les divers éléments de la doctrine chrétienne, ne pourra le faire que suivant la manière dont lui-même il l'a comprise et saisie dans son for intérieur, en se plaçant au point de vue qui lui est particulier, en consultant le témoignage de sa propre expérience.

S'il est dans l'ordre des choses que la vérité révélée soit reproduite librement par le dogmatiste qui se l'est assimilée, ce travail, hâtons-nous de le dire, a aussi sa très-grande utilité : il est dans le plan et dans l'intention du divin auteur de notre foi. Au fond, ce n'est que par ce moyen qu'il est possible de constater l'excellence de la doctrine chrétienne et de montrer qu'elle s'adapte aux besoins les plus variés, qu'elle s'approprie aux individualités les plus diverses, qu'elle soutient

toutes les épreuves imaginables. Il devra résulter des formes et des types divers que revêtira la science dogmatique un profit réel, un échange mutuel de lumières, et, somme toute, un progrès incontestable. Plus il y aura de témoins qui, placés à des points de vue divers et souvent opposés, plaideront, par le concert unanime de leurs voix, en faveur de la même cause, en essayant de justifier le contenu de la foi aux yeux de la raison, plus il y a à compter que cette cause sera gagnée. Ce qui importe ici, ce n'est pas que leur témoignage soit uniforme, absolument formulé dans les mêmes termes, mais qu'on y retrouve cette unité supérieure qui existe même au sein de la diversité et qui est le lien des esprits. Il est beaucoup moins utile d'effacer l'empreinte individuelle que dépose dans les âmes la vérité chrétienne, que de la laisser paraître, alors qu'il nous tient à cœur d'assurer son triomphe dans le monde. La science dogmatique a par conséquent tout à gagner à voir se multiplier les types de la doctrine chrétienne : c'est là une vérité beaucoup trop méconnue encore et qui est bien loin d'avoir obtenu, parmi les chrétiens, le crédit qu'elle mérite.

Mais ici l'on nous arrête et l'on nous signale un grave péril. Eh! ne voyez-vous pas, nous dit-on, que de cette manière vous ouvrez une large porte à ce qu'on peut appeler le subjectivisme, c'est-à-dire l'arbitraire et le hasard en matière religieuse? Sous prétexte d'individualisme, vous ruinez le fondement objectif de la foi chrétienne, l'autorité souveraine de la vérité révélée. Et cela doublement : d'une part vous isolez la dogmatique de l'action tutélaire de la communauté, en autorisant l'individu à préférer au témoignage consacré par les

conciles et inscrit dans les symboles son propre témoignage, et en lui recommandant de ne pas craindre de donner à cette science un cachet individuel. Et puis, d'autre part, vous isolez la doctrine chrétienne du contrôle salutaire de la révélation écrite, en permettant au fidèle de la reproduire à sa manière et de choisir la forme qui lui paraît le plus propre à faire ressortir la vérité de son contenu.

Disons-le sans détour, il y a dans ce cri d'alarme et dans cette appréhension, l'expression d'un sentiment juste et celle d'une crainte exagérée. Ce qui est vrai, en effet, c'est qu'en laissant à chacun le soin de s'assimiler et de reproduire librement le contenu de la foi chrétienne, il est à risquer qu'il prenne l'erreur pour la vérité, qu'il obéisse à ses penchants naturels et à ses prédilections plutôt qu'à la lumière que la révélation a déposée en lui, et qu'affranchi de toute règle et de tout guide, il se rende coupable des plus graves écarts en matière de doctrine chrétienne. Mais ce danger, qu'on veuille bien le remarquer, est attaché à toute manifestation spontanée de la vie et de la foi chrétienne. Partout où une individualité fait usage de sa liberté, elle court le risque de faillir : c'est là un inconvénient dont il faut prendre son parti, sous peine de renoncer à l'exercice même de la liberté et de désespérer de toute spontanéité en matière chrétienne. Mais entre la possibilité de l'erreur, alors qu'on soumet les objets de la foi à l'épreuve de l'assimilation et de la reproduction individuelle, et la passivité à laquelle on condamne le chrétien, alors que l'on ne fait pas appel aux forces vives dont il est doué, il nous semble que le choix ne devrait pas être long.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs, le danger dont on parle n'est pas aussi considérable qu'on veut bien le représenter. Le chrétien qui soumet à la réflexion les objets de sa foi se garde bien de commencer par faire table rase. Il lui est difficile de faire abstraction de la forme particulière dans laquelle il a reçu la foi des mains de la communauté; qu'il le veuille ou non, sa dogmatique portera toujours l'empreinte du temps et du lieu où elle est née. De même, et par le cours naturel des choses, la foi du chrétien s'est nourrie de la Bible; elle s'est formée, elle a grandi en quelque sorte sous l'action de son divin contenu; la doctrine biblique a déteint sur elle, si nous pouvons dire ainsi, d'une manière plus ou moins parfaite. Le chrétien, alors même qu'il commence à penser librement et par lui-même, ne peut se soustraire à l'influence de l'enseignement qu'il a reçu; à l'heure remarquable où il cherche à se rendre compte de sa foi, à la mettre en accord avec ses autres expériences et connaissances, à l'adapter aux besoins de son individualité, il porte avec lui une série de garanties et d'appuis qui l'empêcheront de faire des écarts trop graves. Sans doute il peut lui arriver de faire fausse route : il ne saurait nourrir aucune prétention à l'infaillibilité en matière religieuse, ni se flatter d'embrasser la vérité absolue. Ses erreurs peuvent provenir d'une double source. Ou bien, il s'est rendu coupable d'un défaut dans la méthode, d'un vice dans le raisonnement, et dans ce cas c'est à la logique qu'il appartient de relever l'erreur et de la redresser. Ou bien l'erreur dans laquelle tombe le chrétien doit être imputée à sa sanctification imparfaite, à sa conversion insuffisante; il n'est pas assez chrétien pour comprendre le

christianisme; il a embrassé le salut d'une manière incomplète, et les ténèbres qui obscurcissent son esprit ont une cause morale. Dans ce cas il est du devoir de la communauté de l'avertir, de le reprendre, de lui faire voir les points sur lesquels il se trouve en désaccord avec la Bible, avec la pensée du Seigneur, avec le christianisme.

Il importe d'ailleurs de remarquer que cette double source d'erreur qui peut se produire, alors que l'on accorde au chrétien, un certain rôle dans la construction de la science dogmatique, existe également là où ce rôle lui est interdit, à moins de prétendre que la forme traditionnelle dans laquelle la foi chrétienne est parvenue jusqu'à nous et qu'il n'est pas permis de modifier, ne contienne aucune erreur, soit au point de vue de la science, soit à celui de sa conformité avec les données de l'Évangile et avec le principe même du christianisme : ce que personne ne voudra affirmer, du moins au sein de nos Églises protestantes.

Mais, est-on en droit de se demander, quel est chez le chrétien la faculté, l'organe à qui est confié le travail dogmatique, tant celui de l'assimilation que celui de la reproduction des objets de la foi? On doit s'attendre à rencontrer dans cette détermination une certaine diversité qui tient aux variations de la science psychologique, à la manière différente dont on envisage les facultés humaines, les fonctions spéciales qui leur sont attribuées et le rang de coordination ou de subordination dans lequel on est habitué à les ranger. Il y a toujours eu, il y a toujours encore des dogmatistes qui regardent l'intelligence ou la raison humaine, comme l'organe essentiellement religieux, puisqu'elle est, selon eux, la

faculté royale de l'homme, celle qui le distingue le plus des autres créatures. C'est par la raison, disent-ils, que l'homme entre en rapport avec le monde supérieur, avec Dieu; on va même jusqu'à la considérer comme une parcelle de la raison incréée, comme une étincelle ravie à la Divinité et déposée dans l'homme. On distingue généralement, d'après cette théorie, entre la raison naturelle, obscurcie par le péché, dirigée vers les choses terrestres, et la raison illuminée ou régénérée qui a déjà subi l'action de la grâce et qui se trouve élevée à une plus haute puissance par le contact avec les révélations divines.

D'autres dogmatistes, au contraire, assignent au sentiment l'exercice des fonctions religieuses; ils relèvent la nature intime et mystique de la foi; ils font remarquer que c'est par le cœur que l'homme comprend les plus grandes vérités, que la religion consiste surtout dans un échange d'affections, et de la part de l'homme dans le sentiment de l'adoration, de la dépendance de Dieu, de sa présence et de son action en nous. D'autres encore insistent sur le caractère essentiellement moral et, si nous pouvons dire ainsi, personnel de la piété; ils en placent le foyer dans le siége même de notre individualité, dans la conscience, qui nous révèle à la fois l'existence de notre propre moi, celle d'un Dieu présent et agissant en nous, ainsi que celle des devoirs et des obligations qui en résultent.

Quoi qu'il en soit de ces distinctions et de ces divergences, il est certain que l'homme a en lui un côté par lequel il est accessible aux choses divines, un organe par lequel il peut communiquer avec le monde invisible, caché aux yeux des sens et dans lequel l'esprit de Dieu

peut faire sa demeure. *Homo capax est divinitatis.* Et cet organe n'est pas seulement passif, comme le supposaient les anciens dogmatistes; mais il est encore, surtout lorsque la grâce divine l'a touché, capable de mouvements spontanés, doué d'une certaine activité propre, d'une faculté reproductrice et même en un certain sens créatrice. Nous le répétons : c'est ce que l'ancienne dogmatique, suivant nous, n'a pas suffisamment compris et établi. Elle a trop exclusivement envisagé l'organe religieux de l'homme, sous sa forme passive et réceptive. Peu importe au fond le siége que l'on assigne à cette faculté religieuse par laquelle l'homme entre en communication avec Dieu, peu importe le nom qu'on lui donne : toutes ces discussions sur la prééminence de la raison, du sentiment ou de la conscience en matière religieuse ne sauraient offrir qu'un intérêt secondaire. Ce qu'il est nécessaire de bien établir c'est, d'une part, que l'homme est capable de recevoir librement les impressions qui lui viennent du monde surnaturel, et, d'autre part, qu'il peut, par ce moyen, la communication entre lui et Dieu une fois établie, la vie spirituelle fonctionnant et se développant organiquement, produire d'autres impressions, acquérir la capacité de juger, de raisonner, de spéculer librement et spontanément en matière religieuse.

Si toutefois il nous fallait absolument nous prononcer en faveur de l'une des facultés humaines de préférence aux autres, nous choisirions sans hésiter la conscience. Sans vouloir le moins du monde amoindrir le rôle de la raison et du cœur, nous croyons cependant que c'est par la conscience surtout que nous entrons en rapport avec le monde supérieur; elle nous révèle notre origine

et notre destinée, notre vraie nature dont le développement n'est pas borné à cette terre seulement, mais qui plonge par ses racines les plus intimes, par ses fibres les plus délicates dans le monde surnaturel. C'est la conscience qui, le plus clairement, nous parle de Dieu : elle porte en elle l'image empreinte du Créateur; elle est merveilleusement préparée à recevoir ses révélations. En même temps, elle règne en maîtresse souveraine dans le domaine moral; c'est elle qui détermine nos devoirs et nos obligations. La langue française a même sur la langue allemande l'avantage de ne posséder qu'un seul mot pour désigner cette double fonction (*Bewusstsein, Gewissen*).

Placée sous l'influence de l'Évangile, formée à l'école des révélations divines, la conscience humaine régénérée est capable de projeter les clartés les plus vives. Cependant alors même, elle est loin de nous fournir une norme infaillible. Nous ne sommes nullement embarrassé pour indiquer le degré de confiance, c'est-à-dire d'autorité que nous accordons au témoignage de la conscience chrétienne en matière dogmatique. Puisque le chrétien ne saurait prétendre s'assimiler d'une manière parfaitement adéquate le contenu des révélations divines, sa conscience ne saurait pas non plus le reproduire dans toute son intégrité. De même que dans la vie en Dieu nous n'atteignons pas l'entière perfection, de même, dans notre dogmatique, nous ne pouvons prétendre à l'absolue vérité. L'infaillibilité, en matière religieuse, ne saurait être le privilége que de l'absolue sainteté. Si donc, dans notre vie morale, il nous reste journellement des progrès à faire, des fautes à éviter, des difficultés à surmonter, il en sera de même dans notre

conscience : sa perfection est une perfection croissante; elle aussi est soumise à la loi du développement organique. Nous pourrons donc nous résumer en disant que la clarté et la véracité du témoignage de la conscience chrétienne sont toujours subordonnées à la puissance de la vie religieuse que nous sommes parvenus à réaliser en nous : elle se soutiennent et se corrigent réciproquement.

Il résulte des observations que nous venons de présenter, l'utilité de ce que nous pourrons appeler les contre-épreuves, la nécessité, pour le dogmatiste, de comparer le témoignage que sa conscience chrétienne rend aux révélations divines avec celui qui est contenu dans les saintes Écritures ou déposé dans les symboles ecclésiastiques. Étant parti de la supposition que la conscience chrétienne se développe et se constitue sous l'influence de l'éducation biblique et de l'enseignement de la communauté, il nous sera permis d'attendre que, sur le plus grand nombre de points de la doctrine chrétienne, l'accord entre ce triple témoignage sera manifeste et incontesté. Mais puisque, indépendamment des des deux éléments objectifs qui constituent la science dogmatique, la Bible et la tradition ecclésiastique, nous avons admis l'existence d'un troisième, la conscience chrétienne elle-même, mise directement en rapport avec Dieu et douée d'une certaine spontanéité, il pourra se faire, ou bien que l'accord dont nous parlons, paraisse douteux, alors que les formules dogmatiques employées diffèrent des formules consacrées, ou bien aussi que cet accord soit troublé et détruit, alors que les résultats eux-mêmes que l'on a obtenus ne sont pas en harmonie avec l'enseignement officiel.

Dans ces deux cas, qu'y a-t-il à faire et quel parti restera-t-il à prendre au dogmatiste? Suivra-t-il le témoignage de sa conscience ou celui de la Bible, ou enfin celui de l'Église? Ce dernier étant subordonné au précédent et devant toujours se soumettre à lui, il ne reste plus qu'à envisager la possibilité d'un conflit entre la conscience chrétienne et l'Écriture. Or, les causes du désaccord qui peut se produire dans ce cas, rentrent dans une double catégorie : ou le témoignage scripturaire a été mal entendu et mal compris, ou c'est la conscience elle-même qui se trompe dans ses affirmations relatives à la vie en Dieu et aux révélations divines. Dans l'un et dans l'autre cas, la difficulté est la même : qui décidera et où prendra-t-on les éléments d'un jugement qui soit conforme à la vérité?

Il est de toute évidence que le dogmatiste ne saurait affirmer comme vrai ce qui est contraire au témoignage positif de sa conscience, c'est-à-dire ce qui ne lui paraît pas conforme aux expériences religieuses qu'il a faites et aux lois du monde spirituel qu'il a cru découvrir en lui et autour de lui. Ce serait là, n'en déplaise à ceux qui sont habitués à ces sortes de rupture avec leur conscience, un acte de mutilation et de violation qui entraînerait les conséquences les plus graves, car tout aussitôt l'individualité humaine devrait abdiquer le rôle éminent qu'elle est appelée à jouer en matière religieuse, et il faudrait, du même coup, renoncer à la conception spiritualiste de la religion que nous devons au christianisme, et qui, de plus en plus, se répand parmi nous. D'un autre côté, il n'en est pas moins évident que la conscience chrétienne, sous peine de mentir au nom qu'elle porte, ne peut pas affirmer le con-

traire de ce que dit la Bible, attentivement et loyalement interrogée; le chrétien ne saurait, sans témérité et sans danger, contredire le témoignage scripturaire, et lui substituer celui de sa conscience, quelque assuré qu'il soit de sa validité. La conscience, à tout prendre, peut se tromper, et elle-même doit craindre de porter atteinte à l'autorité de la Bible.

Il ne sert de rien non plus de se bercer du chimérique espoir que le conflit, dont nous parlons, ne se présentera jamais. Bien au contraire, il ne se présente que trop, et beaucoup plus souvent qu'on ne le voudrait ou qu'on ne se l'avoue. Ayons donc la sincérité d'en convenir. Il ne reste, dans cette extrémité, ce nous semble, qu'une seule chose à faire, savoir poser en temps et en lieu opportun des points d'interrogation et de suspension, exprimer loyalement nos doutes, nos incertitudes, nos scrupules, suspendre nos conclusions définitives ou en donner de provisoires, sauf à les rectifier alors que de nouvelles lumières seront venues s'ajouter aux premières, alors que notre recherche, sans cesse reprise, notre examen, sans cesse recommencé, nous aura fourni de nouveaux éléments de certitude. Ce procédé nous paraît infiniment préférable à une affirmation ou à une négation hâtive, et à ces coups d'autorité qui ne sauraient que nous conduire dans le domaine de l'arbitraire et nous imposer des conclusions prématurées et fautives. Cette sage réserve dans le jugement définitif à porter sur tel ou tel point de la doctrine chrétienne est d'autant plus recommandable que le désaccord entre le témoignage de la conscience et celui de l'Écriture ne porte d'ordinaire que sur des points d'une importance secondaire, et qui n'ont que

peu ou point d'influence sur notre vie religieuse et sur nos progrès dans la sanctification.

Il nous reste un autre point important à examiner. A peine est-il nécessaire de rappeler que la dogmatique doit porter un caractère scientifique et se soumettre en conséquence à toutes les lois particulières qui régissent les sciences spéculatives ; c'est même ce caractère scientifique qui distingue la dogmatique des autres formes d'exposition que revêt la foi chrétienne, des catéchismes, par exemple, et des confessions de foi. Mais quel sera, dans ce cas, se demande-t-on, le rapport de la dogmatique avec la philosophie, qui est la science spéculative par excellence? Ne se rencontreront-elles pas dans le but qu'elles poursuivent, n'y a-t-il pas là une coïncidence, une concurrence qui rendra presque superflue l'une de ces deux sciences? Ou bien sont-elles destinées à entrer en conflit l'une avec l'autre, à demeurer éternellement dans un état d'hostilité, de suspicion jalouse l'une à l'égard de l'autre?

Rien de plus simple que la solution de cette question. En principe, les deux sciences dont il s'agit sont unes, de fait elles sont séparées et même le plus souvent divisées. Il y a entre la philosophie et la dogmatique le fait capital de la régénération chrétienne, ou si l'on aime mieux, l'action réparatrice de l'Évangile. Toutes deux aspirent à rendre compte de la nature de l'homme, du problème de sa destinée, du monde, de Dieu. Elles s'exercent donc sur les mêmes sujets, et se meuvent, plus ou moins, dans le même domaine. Seulement, d'après l'opinion commune, la philosophie a son point de départ dans le doute, c'est-à-dire dans une ignorance absolue et volontaire de tous les résultats

déjà acquis, de toutes les expériences déjà constatées; elle ne reconnaît aucune autorité au-dessus d'elle, n'interroge aucune tradition, ne subit aucune influence, mais procède uniquement de l'activité propre du penseur qui se livre à ces recherches spéculatives. Elle se dépouille de propos délibéré et en pleine connaissance de cause, ajoute-t-on, de tous les appuis extérieurs; elle se prive volontairement de toutes les sources d'information historique dont la dogmatique s'entoure. De telle sorte que l'on pourrait dire que la philosophie est la dogmatique de l'homme naturel, tandis que la dogmatique serait la philosophie du chrétien.

Mais dans le fait les choses ne se passent pas absolument de cette manière. Cette ignorance dont la philosophie se vante, cette prétendue impartialité (*Voraussetzungslosigkeit*) dans laquelle elle prétend s'envelopper est tout simplement impossible, et c'est une œuvre illusoire de faire ainsi table rase comme on dit. Le philosophe lui aussi accepte certaines prémisses. Il est homme: son expérience s'est déjà enrichie de certains résultats, dont il lui est impossible de ne pas tenir compte. Il a subi certaines influences; son éducation, le milieu dans lequel il vit l'ont prédisposé à embrasser tel système de préférence à tel autre; il obéit malgré lui à une impulsion secrète; son esprit, par une pente naturelle, incline vers tels ou tels résultats. Placé sous l'influence des idées religieuses, sous la discipline salutaire du christianisme, mis en contact, depuis son enfance, avec l'Évangile, le penseur ne saurait se soustraire absolument au courant d'impressions et d'idées qui en émanent; sa spéculation

portera, malgré lui, une certaine empreinte chrétienne, dans ses résultats plutôt que dans la forme qu'elle emploiera. Cette empreinte sera plus visible à proportion que le philosophe sera plus chrétien, et à l'époque bénie, quoique infiniment reculée où l'Évangile aura pénétré tous les cœurs de son action divine, toute philosophie sera naturellement chrétienne et ne se distinguera plus guère de la dogmatique. L'une et l'autre, au service de la même vérité qu'elles auront librement et joyeusement embrassée, feront identiquement la même œuvre : elles rendront scientifiquement compte de l'homme, de sa nature et de ses besoins, du monde, de Dieu, du salut de l'humanité en Jésus-Christ.

Mais si la différence entre les résultats de la dogmatique chrétienne et de la philosophie spiritualiste (la seule qui mérite le nom de philosophie) tend de jour en jour à disparaître, peut-être continueront-elles à se distinguer par la méthode qu'elles emploient, par le langage dont elles se servent? Cela même ne nous paraît guère probable. Il faut le dire, au risque de heurter de front une opinion singulièrement puissante qui a presque passé à l'état d'axiome : on a fort exagéré la différence de méthode qui existe entre la philosophie et la dogmatique. Réelle et profonde, à une certaine époque, cette différence tend à s'effacer de plus en plus. En effet, aux yeux de toute bonne et saine spéculation scientifique, quels que soient les objets sur lesquels elle s'exerce, il ne peut y avoir deux méthodes également recommandables. On ne saurait se retrancher derrière cet argument, souvent reproduit, que la dogmatique est obligée, par sa nature même, d'avoir égard à des autorités, à des témoignages historiques que la philosophie peut

négliger. Cela n'est pas tout à fait exact. La dogmatique, nous l'avons suffisamment établi, procède directement de la conscience chrétienne, comme la philosophie relève de la conscience naturelle, plus ou moins transformée elle aussi par l'influence de l'Évangile et par l'enseignement de l'Église : l'une et l'autre, douées de la même spontanéité, ne consultent que leurs propres expériences, et ne relèvent que d'elles-mêmes. Nous le répétons, le point de départ de la philosophie et de la dogmatique, au fait de la régénération près, est absolument le même. Et si la dogmatique, arrivée à son but, sent le besoin de soumettre ses résultats à une contre-épreuve, et de les comparer avec les données de l'Écriture et de la tradition ecclésiastique, la philosophie, quand un jour elle aura pleine conscience de sa mission, de ses limites, de sa portée acceptera avec joie les garanties de succès, les éléments de certitude qui lui sont offerts dans le dépôt des révélations divines. Oui, quand la philosophie sera devenue chrétienne, dans ses résultats, elle aussi se montrera attentive et reconnaissante à l'égard des sources et des moyens de certitude que le christianisme met à notre disposition.

Reste, il est vrai, la question du langage, de la terminologie scientifique. Rien de plus différent encore, à l'heure qu'il est, que le langage que l'on trouve dans tel ou tel manuel de dogmatique, et celui qu'emploie tel ou tel système de philosophie. Mais là encore, rien ne nous empêche d'admettre qu'il pourra, qu'il devra même s'opérer un rapprochement, une fusion, une sorte de libre-échange, également favorable aux deux sciences, sans que l'on puisse déjà prévoir, à plus forte raison préciser de quelle manière il devra se faire. On

peut cependant supposer, sans trop de présomption, que la philosophie adoptera la terminologie consacrée par la dogmatique, en tant qu'elle répondra aux résultats nouveaux que la philosophie pourra proclamer, et en tant que cette terminologie satisfera les exigences scientifiques que toute spéculation est en droit de faire valoir. De même, la dogmatique devra emprunter le langage de la philosophie pour autant que celui-ci sera plus clair, plus précis, plus logique que celui dont elle se sera servie elle-même.

Quelles sont maintenant les lois qui régissent les sciences spéculatives? Évidemment celles de la logique, de cette logique transcendante que la philosophie allemande a appelée du nom de dialectique : c'est elle qui est l'unique norme de la vérité et si nous pouvons dire ainsi l'unique instrument dont puisse se servir la spéculation. Elle ne se montre satisfaite que lorsque toutes les parties des connaissances humaines sont ramenées à un principe unique, que l'harmonie générale est établie, que le lien et les rapports des vérités isolées sont clairement démontrés et que leur conformité avec la raison, juge souverain en pareille matière, est suffisamment évidente. Mais la démonstration dialectique, le raisonnement logique sont eux-mêmes subordonnés, il est à peine besoin de le faire remarquer, aux données psychologiques fondamentales, aux prémisses spéculatives antérieures à tout essai de réflexion systématique. En d'autres termes, l'opération dialectique dont nous parlons ne s'exerce pas sur le vide, mais sur un ensemble concret de données constatées par l'observation et par l'expérience. Tout le monde aujourd'hui est revenu de cette erreur de la philosophie idéaliste, et en particu-

lier de l'école de Hegel, qui prétendait faire dériver tout le système de la vérité de ce qu'elle appelait l'idée absolue de l'être, qu'elle déclarait identique à la pensée; ce qui revenait à dire que la logique ou la dialectique ne fait que déployer ou, comme on s'exprimait, vider son propre contenu. Rien n'est plus erroné et plus illusoire. Ce n'est pas son propre contenu, ce sont les phénomènes de l'ordre psychologique, moral et religieux que la logique ou la dialectique est appelée à réunir en un faisceau, ou plutôt en un organisme scientifique.

Or, il faut que la dogmatique se soumette aux mêmes conditions, aux mêmes lois. Le raisonnement dialectique du dogmatiste devra s'exercer sur les données psychologiques et religieuses qui lui sont fournies par sa conscience chrétienne, en tenant compte de toutes les influences extérieures, scripturaires et ecclésiastiques, que cette conscience déclare avoir subies. Mais, nous objecte-t-on, avec une apparence de vérité, le raisonnement logique lui-même ne sera-t-il pas atteint, c'est-à-dire modifié par ces influences venues du dehors, par ces changements apportés à la condition primitive de l'homme? Le philosophe ne devra-t-il pas redouter que le raisonnement ne soit faussé, le travail spéculatif arrêté, la raison heurtée et choquée par cette intervention insolite du dehors, par cette influence des idées révélées? Le chrétien se trompe-t-il, lui qui espère au contraire voir, grâce à cette action du dehors, le raisonnement dialectique rectifié, préservé de tout écart, et la raison elle-même éclairée, débarrassée de toutes les incertitudes, de toutes les ténèbres qui l'enveloppent encore?

La réponse à cette question ne sera pas difficile. Le

christianisme ne veut faire autre chose que restaurer la condition première de l'homme troublée par le péché ; si ses dogmes choquent la raison vulgaire, il y a toute apparence qu'ils seront d'accord avec une raison plus haute, et que, tout examen fait, il sera prouvé que l'antagonisme si souvent allégué entre la nature et le surnaturel n'existe pas aux yeux d'une saine philosophie. D'ailleurs, la conscience du chrétien, en s'assimilant les données de l'Écriture et de l'enseignement ecclésiastique, les a, par cela même, converties en données psychologiques, et le raisonnement dialectique ne peut se refuser dès lors de les prendre en sérieuse considération. Il est vrai que tout cela n'exclut pas la possibilité d'un désaccord entre la conscience chrétienne ou la foi et la raison. Bien au contraire, de même que nous avons signalé la possibilité de divergences entre le témoignage de l'Écriture et celui de la conscience chrétienne, de même ici nous devons prévoir les conflits entre la dogmatique et la philosophie.

Mais ces conflits, disons mieux, ces contradictions n'ont rien qui doivent étonner le penseur. Il est dans la nature des choses et surtout de nos idées, comme Kant l'a parfaitement montré, de rencontrer des antinomies, dès que notre raison aborde le domaine de la métaphysique, qui est aussi celui des vérités religieuses. Pour un esprit fini et borné, comme le nôtre, qui ne voit les choses que d'un seul côté, et par conséquent aussi qu'un seul côté des choses, il y aura toujours des points obscurs, des problèmes sans solution. Il doit s'attendre à trouver sur telle question le pour et le contre, à ne pas savoir résoudre telle difficulté, voire même telle contradiction entre deux vérités qui lui paraîtront également

vraies. La connaissance du véritable rapport des choses, le terme moyen, le trait d'union lui manque. Il n'a pas sous la main tous les éléments d'analyse pour opérer la synthèse définitive.

Sans doute, ces antinomies et ces contradictions tendent à disparaître, à mesure que l'analyse devient plus complète et qu'elle est mieux faite, à mesure que les progrès de la connaissance sont plus réels, c'est-à-dire pour le chrétien, à mesure qu'il se sera mieux assimilé les vérités révélées et que sa sanctification sera plus avancée. Mais jusqu'au moment béni où la foi sera changée en vue, où la connaissance imparfaite sera abolie, il restera toujours des points sur lesquels la foi devra suppléer à la science, ou du moins en fortifier et en corroborer les résultats. Cette nécessité n'a rien de décourageant : il est dans la nature de l'homme, et aussi du chrétien, de ne jamais abandonner la recherche, ni même l'espoir de triompher des difficultés et de dissiper les nuages qui lui couvrent encore la vue et la possession de la vérité absolue. C'est là une noble occupation, un travail utile, voulu de Dieu, que la dogmatique et la philosophie sont appelées à faire, chacune de son côté, avec des chances et des gages divers de succès, avec des alternatives de progrès et de retards, avec des intermittences et des éclipses, en s'aidant et en se soutenant mutuellement, malgré leur inimitié apparente, jusqu'au jour où elles l'achèveront de concert, alors qu'elles verront face à face ce qu'elles contemplent présentement confusément comme dans un miroir.

Il semble d'ailleurs que jamais on n'a été plus près de comprendre quelles sont les véritables limites dans lesquelles peut et doit s'exercer toute spéculation, soit

philosophique, soit théologique. Les études métaphysiques, il est vrai, sont tombées en discrédit, depuis la disparition des grands penseurs dont les systèmes passionnaient l'Allemagne, il y a trente ans. Un sentiment de lassitude s'est emparé des esprits : à une attente pleine d'ivresse et d'illusions, a succédé un découragement tout aussi peu légitime. Loin de porter le deuil de cette cessation subite de toutes les grandes spéculations philosophiques, on a vu des esprits s'en féliciter et la signaler comme une preuve accablante de l'impuissance du spiritualisme, voire même de toute philosophie. La critique, disent-ils, qui est la vraie science de notre siècle, a fermé la voie pour longtemps à toute nouvelle hypothèse philosophique : elle sourit d'avance des efforts que va faire le philosophe pour embrasser la vérité ; elle sait que le système qu'il nous proposera, dans sa naïve confiance, n'échappera pas plus que celui de ses devanciers à la loi fatale de la caducité. Aux élans ardents, aux désirs vigoureux qui jadis poussaient le penseur à la recherche infatigable de la vérité, on oppose une curiosité raffinée et voluptueuse, à laquelle il suffit de saisir la physionomie des choses, leur forme et leur valeur esthétique, en condamnant par avance toute tentative de vouloir comprendre et résoudre l'énigme de la vie.

Mais si ce sentiment de lassitude et de complaisante résignation a eu pour résultat de décourager des études spéculatives bon nombre d'esprits sérieux, de leur fermer les horizons de l'infini et de diriger leur attention sur d'autres domaines, il faut convenir cependant qu'il a eu aussi le rare mérite de rendre plus modestes et plus sincères ceux qui n'ont pas déserté ces nobles oc-

cupations de l'esprit; il les a prémunis contre l'impatience fiévreuse de vouloir conclure, avant de posséder les éléments nécessaires à la conclusion, d'accumuler hypothèses sur hypothèses, avant de s'être assurés de la solidité de leur base et de leur méthode. Ils ont acquis ainsi la vertu difficile de s'arrêter en temps opportun et de s'interdire la précipitation, si fâcheuse en pareille matière ; ils ont compris que leur rôle était plutôt de poser les problèmes que de les résoudre, de préparer les solutions plutôt que de les anticiper, de chercher plutôt à multiplier les recherches spéculatives qu'à les rendre inutiles, en les déclarant closes.

Il a en effet un instinct qui semble devenir de plus en plus général : c'est l'horreur pour les formules qui se donnent pour immuables. Le règne de la scolastique et du dogmatisme est bien près de finir. Tous les esprits sages comprennent qu'il y a une présomption insupportable à vouloir enfermer les choses divines dans les bornes étroites de la raison humaine, à embrasser et à faire contenir Dieu dans une formule logique. L'infini dépassera toujours le fini : il n'est pas donné à la créature de refaire, même par la pensée, l'œuvre du Créateur. Sachons donc que ce que nous affirmons de Dieu et des mystères de notre religion est aussi éloigné de la réalité que la terre l'est du ciel. Notre pensée, en matière religieuse, prend involontairement la forme du symbole; elle appelle à son aide des images ; elle ne peut se passer du langage figuré. Les théories les plus abstraites et les plus idéalistes sur la divinité partagent à cet égard la condition des plus concrètes et des plus grossières, puisqu'elles aussi tendent à enfermer dans des termes limités ce qui est illimité. Loin de condam-

ner l'emploi de l'anthropomorphisme, en matière religieuse, il faudrait l'accepter et s'en applaudir : c'est la seule manière dont nous puissions nous rendre compte de ce qui nous dépasse et nous déborde de toute part.

Il y a donc pour la philosophie une inconséquence véritable à reprocher à la théologie de vouloir essayer d'expliquer l'absolu et l'infini, aussi bien qu'il nous est possible de le faire et de parler de Dieu dans le langage des hommes. Qu'elle s'élève contre tout ce qui est absurde et manifestement contraire à la raison : rien de plus légitime, mais qu'elle ne confonde pas ce qui est faux et ce qui est simplement obscur, qu'elle fasse une distinction entre l'erreur et le mystère. Nous sommes entourés et comme enveloppés de mystères : le nier, voilà qui serait absurde. Et puisque, à tout prendre, l'homme ne peut se passer de déterminer ses rapports avec Dieu et avec les choses divines, puisqu'il lui faut des solutions, ne fût-ce qu'à titre de solutions provisoires; puisque, en ce qui concerne son salut, il n'a pas le temps d'attendre que l'humanité arrive à la pleine lumière et à des formules plus transparentes : eh bien, qu'il lui soit permis d'expliquer l'infini par le fini, le parfait par l'imparfait; qu'on ne lui ravisse point l'appui et la force qu'il trouve dans les dogmes de l'Église; qu'on ne lui ôte pas la confiance et l'espoir de toujours mieux les comprendre et les définir, qu'on ne le décourage pas, mais qu'on hausse plutôt son cœur et qu'on le rende capable de plus grands efforts encore. Qu'en même temps les théologiens soient assez sages et assez modestes pour convenir que les formules qu'ils emploient ne peuvent pas être définitives et qu'il sera toujours impossible de dire le der-

nier mot sur les problèmes infinis de Dieu, de l'homme et de sa destinée.

CONCLUSION.

Nous pouvons énoncer maintenant le résultat auquel nous sommes arrivé. La science dogmatique n'est pas appelée à se développer suivant un type uniforme et immuable; il est dans sa nature de subir les transformations que le temps apporte à toutes les sciences humaines. Il n'y a d'immuable que les principes éternels sur lesquels elle repose et qui resteront la norme et comme les phares de la conscience religieuse. Quant aux formules que ces principes revêtent, elles seront toujours dans un rapport intime avec les individualités et avec les époques auxquelles elles doivent s'adapter, et dont chacune a sa tâche, ses lumières, ses besoins particuliers.

La dogmatique, au fond, suit la même marche progressive que le royaume de Dieu et l'esprit humain en général. A mesure que l'Évangile pénétrera davantage de son sel divin la société humaine, une plus grande part de lumière, une plus riche somme de connaissances tombera en partage aux enfants de Dieu. Assigner dès maintenant des limites à ces connaissances est impossible. Notre intelligence, cela est évident, saisira toujours mieux, si ce n'est plus. Or, en matière religieuse voir mieux, c'est voir davantage. De leur côté les sciences philosophiques participeront à ce progrès; les procédés de l'analyse psychologique se perfectionneront, la science de la méthode deviendra plus sûre; les limites de la raison humaine, la portée, la valeur de

ses affirmations seront toujours mieux déterminées, et la philosophie contribuera ainsi, elle aussi, à nous rapprocher de l'absolue vérité.

La foi au progrès dans la science dogmatique est une des choses les plus réjouissantes et les plus encourageantes qu'il puisse y avoir pour le chrétien : d'une part, elle nous console des lacunes et des imperfections de la condition actuelle de notre science; d'autre part, elle nourrit en nous l'espoir que cette science se relèvera du mépris et de l'abandon, disons mieux, de l'impuissance dans laquelle nous la voyons languir aujourd'hui; enfin, elle nous convie à chercher, chacun pour sa faible part et dans la modeste limite de ses forces, à hâter la venue de ces temps bienheureux, après lesquels soupire toute créature, où suivant la belle expression du prophète « la terre sera remplie de la connaissance de la gloire de l'Éternel, comme les eaux comblent la mer. »

Vu, le Président de la soutenance,
BRUCH.

Permis d'imprimer.
Strasbourg, le 6 juillet 1860.
Le Recteur, DELCASSO.

TABLE DES MATIÈRES.

Pages.

Préface 1
Introduction 5
Première partie. Aperçu historique 7
Chapitre Ier. Les ouvrages dogmatiques de Schleiermacher, de De Wette et de Marheinecke 14
Chapitre II. Les ouvrages dogmatiques de Nitzsch, de Twesten, de Beck, de Rothe et de J. Müller 50
Chapitre III. Les ouvrages dogmatiques de Liebner, de Lange, de Martensen, d'Ebrard, de Hofmann, de Schenkel, de Rückert et de Lang 72
Résumé général 109
Deuxième partie. Théorie 119
Chapitre Ier. De la tradition et des symboles ecclésiastiques . 119
Chapitre II. De l'Écriture sainte 136
Chapitre III. De la conscience chrétienne 158
Conclusion 181

Strasbourg, typographie de G. Silbermann.